

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANA BİLİM DALI
İSLAM TARİHİ BİLİM DALI

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ İSLAMCILARINA GÖRE
SULTAN II. ABDÜLHAMİD VE DÖNEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
İBRAHİM HALİL OZAN

VAN- 2018

T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANA BİLİM DALI
İSLAM TARİHİ BİLİM DALI

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ İSLAMCILARINA GÖRE
SULTAN II. ABDÜLHAMİD VE DÖNEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
İBRAHİM HALİL OZAN

VAN- 2018

**T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANA BİLİM DALI
İSLAM TARİHİ BİLİM DALI**

**II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ İSLAMCILARINA GÖRE
SULTAN II. ABDÜLHAMİD VE DÖNEMİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
İBRAHİM HALİL OZAN**

**TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. MEHMET SALİH ARI**

VAN- 2018

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖZET.....	VI
ABSTRACT.....	IX
KISALTMALAR	XI
ÖNSÖZ	XII
GİRİŞ	1
Kaynaklar	2
Abdülhamid’in Karakterini Biçimlendiren Koşullar.....	5
Abdülhamid Dönemi Siyasi Olaylarına Genel Bakış.....	6
1.II. MEŞRUTİYET’E KADAR İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ	
1.1.Kavramsal Bir Giriş: İslamcılık, İttihad-ı İslam-Panislamizm.....	14
1.2.İslamcı Aydının Bir Prototipi Olarak Osmanlı’da Ulema.....	17
1.3.III. Selim ve II. Mahmut Döneminde Ulemanın Değişen Konumu ve Siyasallaşması	21
1.4.Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e İslamcılık Düşüncesi	25
1.4.1.Yeni Osmanlılar ve İslamcılık	28
1.4.2.İslamcılık Düşüncesinde Cemaleddin Efgani Etkisi.....	35
2. İSLAMCILARIN GÖZÜNDEN II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNİN SİYASAL OLAYLARI VE FİKİR AKIMLARI	
2.1.İslamcıların Gözünden Dönemin Siyasal Olayları	41
2.1.1.Meşrutiyet Kavramı	41
2.1.2. İslamcılara Göre Meşrutiyet İdaresi	42
2.1.3. İslamcıların Kaygıları ve “Meşrutiyet-i Meşrua” Vurgusunun Anlamı ...	44
2.1.4.Meşrutiyet Yönetiminde Gayr-ı Müslimlerin Durumuyla İlgili Tartışmalar	51
2.1.5. İslamcıların Meşrutiyet’ten Beklentileri.....	54
2.1.6. İslamcılara Göre Meşrutiyet’in Dini Dayanakları	57
2.1.7. Meşrutiyet’e Yönelik Eleştiriler	58
2.2. Kanun-i Esasi	63
2.2.1 İslamcılara Göre Kanun-i Esasi	65
2.2.2 İslamcıların Kanun-i Esasi’ye Yönelik Eleştirileri.....	70
2.3. 31 Mart Vakası	73
2.3.1. Sultan Abdülhamid ve 31 Mart Vakası	74

2.3.2. 31 Mart Olayı'na İslamcıların Bakışı	75
2.4. Halifelik	84
2.4.1. II. Abdülhamid ve Halifelik	86
2.4.2. İslamcılara Göre Halifelik	90
2.5. İttihad-ı İslam ve Sultan Abdülhamid	98
2.5.1. İslamcılara Göre İttihad-ı İslam Düşüncesi	101
2.2. İslamcıların Dönemin Fikir Akımlarına Bakışı	105
2.2.1. İslamcıların Türkçülüğe Bakışı	105
2.2.2. İslamcıların Batıcılığa Bakışı	123
2.2.3. II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılarında İslamcılık Düşüncesi	136
2.2.4. İslamcılar ve Prens Sabahattin'in Âdem-i Merkezîyet Fikri	148
3. SULTAN ABDÜLHAMİD VE İSLAMCI MUHALEFETİN NEDENLERİ	
3.1. İslamcı Muhalefetin Dayanakları	153
3.2. İslamcı Muhalefetin Araçları	156
3.2.1. İslamcı Basın	157
3.2.2. İslamcı Propagandanın Aracı Olarak Vaazlar	164
3.3. İslamcıların II. Abdülhamid'e Muhalefet Etme Nedenleri	170
3.3.1. İstibdat Kavramı	171
3.3.2. Abdülhamid'in "Müstebitliği" Meselesi	173
3.3.3. Basın-Yayın Üzerinde Denetim ve Sansür Uygulaması	178
3.3.3.1. Abdülhamid Öncesi Basın Denetimi	179
3.3.3.2. II. Abdülhamid Döneminde Sansür	181
3.3.4. Hafîye Teşkilatı ve Jurnalcilik	187
3.3.5. Abdülhamid'in İlmiye Sınıfına Yönelik Tutumu	192
3.3.5.1. II. Abdülhamid ve Ulema	194
3.3.5.2. II. Abdülhamid'in Medreselere Yönelik Tutumu	197
3.3.6. İslamcıların Medreselere Yönelik Eleştirileri	199
3.3.6.1. İslamcıların Medreselerin İslahına Dair Önerileri	205
3.3.7. II. Abdülhamid'in Tarikatlarla İlişkisi	207
3.3.8. İslamcıların Gözünden Sultan Abdülhamid Portresi	218
3.3.8.1. Abdülhamid'in "Zalim Padişah" Olarak Görülmesi	220
3.3.8.2. İslamcı Söylemde "Bir Kötülük Mekânı" Olarak Yıldız Sarayı	225
3.3.8.3. Sultan Abdülhamid'in Servetine Dair Eleştiriler	228

3.3.9. Abdülhamid Hakkında Yanılıgılar, Pişmanlıklar ve İtiraflar	232
SONUÇ	238
KAYNAKLAR	243

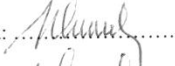





T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü

TEZ KABUL VE ONAY SAYFASI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, jürimiz tarafından İslam Tarihi ve Sanatları
ANABİLİM DALI İslam Tarihi BİLİM DALI'nda TEZLİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. M. Salih ARI	İmza: 
ÜYE (Danışman)	: Prof. Dr. M. Salih ARI	İmza: 
ÜYE	: Prof. Dr. Mehmet DEMURTAŞ	İmza: 
ÜYE	: Dr. Öğr. Üye Kemal KAYA	İmza: 
ÜYE	:	İmza:

ONAY: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

2016
Doç. Dr. Nesrin KÖÇLER
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Enstitü Müdürü


ÖZET SAYFASI

Yüksek Lisans Tezi

İbrahim Halil OZAN

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Mayıs 2018

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ İSLAMCILARINA GÖRE SULTAN II.ABDÜLHAMİD VE DÖNEMİ

ÖZET

19. yüzyılın ikinci yarısında İslam dünyasında toplumsal ve siyasal dayanışmayı amaçlayan ve İslam'ın çağın getirdiği problemlere karşı yeniden yorumlanması amacıyla gelişen İslamcılık düşüncesi, II. Meşrutiyet döneminin etkili fikir ve aksiyon hareketi olarak Osmanlı siyasal ve toplumsal hayatında yer edinmiştir. İslam dünyasında Seyyid Ahmet Han, Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh tarafından geliştirilen düşünceler, Namık Kemal ve Ali Suavi gibi Osmanlı aydınları tarafından da dile getirilmiştir. III. Selim ve II. Mahmut dönemlerindeki modernleşme çabalarına destek veren ilmiye sınıfı, bu çabalarının sonucunda giderek siyasal otoritenin güdümünde kalarak muhalif bir güç olma kapasitesini kaybetmiştir. II. Meşrutiyet dönemi, bu açıdan ilmiye sınıfına dayanan İslamcı aydınların yeniden var olma çabaları ve Meşrutî yönetime “İslami bir temel” kazandırma gayretlerinin canlandığı bir dönem olmuştur. Osmanlı Devleti'nde Mehmed Akif Ersoy, Said Halim Paşa, Said Nursi, Filibeli Ahmet Hilmi, Mustafa Sabri, Musa Kazım, Manastırlı İsmail Hakkı v.s. tarafından temsil edilen İslamcılık hareketi, Osmanlı'nın dağılmasını engellemek ve Meşrutiyet'in yeniden ilanı için mücadele eden İttihatçı muhalefete destek verdiler. II. Abdülhamid'in yönetim anlayışını, Meşrutiyetin önünde bir engel olarak gören İslamcılar, Abdülhamid aleyhtarı olan İttihat Terakki'ye yakınlık göstererek kamuoyu oluşmasında önemli çaba gösterdiler. İslamcıların, ilmiye ve medreselerin ihmaline dair kaygıları ve modernleşme hareketlerinin sürekli geriletlediği ulema kesiminin sınıfsal kaygılarının da rol oynadığı bu muhalif tutum, İttihat Terakki'nin Abdülhamid hakkındaki

telakkilerinin benimsenmesinde önemli rol oynamıştır. Abdülhamid'e karşı oluşan muhalefetin genişletilerek toplumsal taban bulmasında, İttihatçılara muhalif dindar halk kesimlerinin Meşrutiyet yönetimini benimsemesinde İslamcıların önemli katkıları oldu. Meşrutiyet yönetimini, Osmanlı'nın dağılmasını engelleyecek bir proje olarak gündeme getiren İslamcılar, Meşrutiyetin dini kaynaklarla meşrulaştırılarak halka benimsetilmesinde etkin bir rol üstlendiler. İslamcıların Sultan Abdülhamid'e karşı basın-yayın araçları ve vaazlarla yürüttükleri muhalefette öne sürdükleri gerekçeler; “Meşrutiyet yönetimine son vererek ülkeyi istibdatla yönetmesi”, “ulema ve medreselere karşı menfi bir tutum takınması”, “hafiye teşkilatı, sansür ve jurnalcilikle toplum üzerinde kurmaya çalıştığı sıkı denetim” ve “sarayda halktan kopuk lüks bir yaşam sürmesi” olarak sıralanmıştır. Ancak Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra yönetimin kontrolünü ele geçiren İttihat Terakki'nin, İslamcıların beklentilerine cevap verememesi üzerine İslamcılar, İttihatçılarla yollarını ayırdılar. Bazı İslamcılar, İttihatçıların kötü yönetimlerinden dolayı zamanında Abdülhamid'e karşı söylemlerinde pişmanlıklarını dile getirdiler.

ANAHTAR KELİMELER: II. Abdülhamid, Meşrutiyet, İstibdat, İslamcılık, Hilafet, İttihad-ı İslam, Muhalefet, İttihat ve Terakki

ABSTRACT SAYFASI

(M.Sc. /Ph. D. Thesis)

İbrahim Halil OZAN

YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
May, 2018

SULTAN ABDULHAMID AND HIS PERIOD ACCORDİNG TO II. CONSTITUTIONAL ISLAMIST

ABSTRACT

Islamic thought, the most effective idea and action movement of the Constitutional period II in the second half of the nineteenth century, developed in order to reinterpreting Islam according to the problems of the term for modern times, aimed social and political solidarity in the Islamic world and gained a place in Ottoman political and social life. In Islamic world the thought developed by Sayed Ahmad Khan, Cemaleddin Efgani, Muhammad Abduh, were also mentioned by the Ottoman intellectuals such as Namik Kemal and Ali Suavi.

The class of theology, which has supported the efforts of modernization at the periods of Selim III and Mahmut II. As a result of these efforts has gradually lost its capacity to become an opposing force by being led by the political authority. The constitutional II period was a period in which the efforts of the Islamic intellectuals based on the science-based class in this respect and their efforts to re-establish the Meşrutî administration as an "Islamic foundation" were revived. the Islamist movement In the Ottoman State represented by Mehmed Akif Ersoy, Said Halim Pasha, Said Nursi, Filibeli Ahmet Hilmi, Mustafa Sabri, Musa Kazım, Manastırlı İsmail took a stand against the administration of domination in order to prevent the disintegration of the Ottoman Empire and supported the Unionist opposition, who struggled for the declaration of the Constitutional government. The Islamists who saw Abdulhamid II's administration as an obstacle in front of the constitutional monarchy made significant efforts to forming the public opinion by showing concern

for similarity to the Committee of Union and Progress against Abdulhamid. This oppositional attitude and the modernization movement of the reformist which played a part in the –constantly downgrade- class concerns of the Islamic people, the concerns of the scholars and the media, played an important role in embrace the consideration of the Committee of Union's (İttihat Teraki) about Abdulhamid.

It can be said that the Islamists took an important role when the opposition against Abdulhamid was expanded to find a social base and the religious people opposing the Unionist adopted the Constitutional administration. The 2nd constitutional period was a period in which the efforts of the Islamic intellectuals based on the science-based class in this respect and their efforts to re-establish the Monarchy administration as an "Islamic foundation" were revived. The Islamists, who brought the Constitutional administration as a project to prevent the disintegration of the Ottoman Empire, played an active role in legitimizing the constitutional monarchy with the religious sources and adopting it to the people. The reasons for which the Islamists put forward the opposition against Sultan Abdulhamid by means of media and sermons; "Strict control over the society with censorship and journalism" and "continuing a luxurious life separated from the court in the palace", "ending the constitutional monarchy and directing the country with the help of the administration", "adopting a favorable attitude towards the ruling and the madrasas". However, when the Union Progress which seized the control of the administration after Abdülhamid's descent from the throne cannot respond to the expectations of the Islamists, the Islamists distinguish their way with the Unionists. Some Islamists expressed their regrets in their rhetoric against Abdul Hamid at the time due to the bad governance of the Unionists.

KEYWORDS: Abdülhamid II, Islamist, Constitutional, Committee of Union, Opposing, Autocracy, Islamic Unity.

KISALTMALAR

a.e. ----- : Aynı eser

a.g.m. -----: Adı geçen makale

bkz. -----: Bakınız

çev.-----: Çeviren

der. -----: Derleyen

DİA.-----: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

ed. -----: Editör, editörler

haz.-----: Hazırlayan

krş.-----: Karşılaştırınız

s.a.s.-----: Sallallahu aleyhi ve sellem

sad.-----: Sadeleştiren

trc.-----: Tercüme

ts.-----: Tarihsiz, basım tarihi yok

v.dğr.-----: Ve diğerleri

yay. haz.-----: Yayına hazırlayan

y.y.-----: Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Osmanlı tarihinin en tartışmalı kişiliklerinden biri olan Sultan II. Abdülhamid hakkında kesin hükümler vermek çok zor olsa da, tarihi belgelerin ışığında gerçek bir Abdülhamid portresi çıkarmanın mümkün olduğunu söylemek lazım. Yaşadığı dönemin siyasetinde önemli bir rol oynamış olan Abdülhamid'in siyaseten ağırlığı ve gücü hal' edilmesinden sonra ortaya çıkan boşlukta anlaşılmış ve İttihat Terakki'nin bazı öncüleri bu durumu itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Bir dünya savaşının arifesinde büyük güçlerin paylaşım planlarının merkezinde yer alan Osmanlı Devleti'nin başında bulunan Sultan II. Abdülhamid'in otuz üç yıllık saltanatı Batı'nın emperyal emellerine karşı mücadeleyle geçmiştir. 19. yüzyılın en çalkantılı döneminde Osmanlı tahtına oturan Sultan II. Abdülhamid, saltanatı boyunca devleti ayakta tutacak politikalara öncelik vererek, içeride ve dışarıda muhaliflerine ve muarızlarına karşı otuz üç yıllık saltanatı boyunca mücadele etmiştir. Hakkında aleyhte ve lehte çok sayıda bilimsel ve akademik araştırma, tez, monografi, hatırat yazılmasına karşın, henüz kesin hükümler verilebilecek kadar aydınlatılmamış olan II. Abdülhamid ve dönemi, yine de Osmanlı'yı otuz üç yıl kendine has bir mutlakiyet anlayışıyla yönetmesinin doğurduğu merak ve ilginin odağı olmaya devam etmektedir. Saltanatı boyunca uğraştığı Batı emperyalizminin İslam dünyasındaki yayılmacılığına karşı, İslam dünyasının bütün direnme vasıtalarını, ittihad-ı İslam, hilafet, kullanarak 'hasta adam' teşhisi konmuş devletin ömrünü uzatmaya çalışmıştır. Abdülhamid, devlet yönetiminde izlediği politikalar ve problemlerin çözümünde geliştirdiği şahsi prensipleriyle her zaman tartışma konusu olmaya devam etmektedir.

Abdülhamid'in yönetim anlayışını 'müstebitçe' bularak karşı çıkan İttihatçılar, muhalefetlerinin toplumsal desteğini geliştirmek amacıyla farklı toplumsal kesimlerle işbirliği yapmışlardır. Bu işbirliğinin muhataplarından biri de II. Meşrutiyet döneminin en önemli fikir akımı olarak öne çıkan İslamcılık akımı ve onun temsilcileridir. Abdülhamid döneminde ihmal edildiklerini düşünen ulema ve medrese kökenli aydınların ağırlıkta olduğu İslamcılar, devletin bekasını İslam'ı esas alan çözümlerin geliştirilmesine ağırlık verilmesi noktasında İttihatçılarla bir

mutabakata vardılar. Bu mutabakatın esası meşrutiyetin ilen edilmesi olarak kabul edilmiştir. Meşrutiyeti Osmanlı Devleti'nin dağılmasını engelleyecek, toplumsal birlikteliği sağlayacak yegâne çözüm olarak gören İslamcılar, Meşrutiyetin önündeki engel olarak II. Abdülhamid'e muhalefet etmişlerdir.

Balkanlar'da gelişen bağımsızlık hareketleri sonucunda Osmanlıcılığın devlet için bir çözüm olmaktan çıkmasıyla birlikte II. Meşrutiyet öncesinde giderek güçlenen ve II. Abdülhamid tarafından da bir devlet politikası olarak benimsenen İslamcılık akımı, İslam'ın, değişen dünyanın sorunlarının çözümünde bir referans olarak alınmasını ve geleneksel anlayışların ve hurafelerin de terk edilmesini savunmuştur. Bu yönüyle İslamcılık, bir modernleşme hamlesi olarak öne çıkarken, geleneksel devlet anlayışına olduğu kadar, geleneksel İslam'ın da karşısında durmuştur.

İslamcılık hareketinin iki farklı yüzünü oluşturan II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarını muhalif bir çerçevede inceleyen çalışmalar varsa da çok sınırlıdır. İslamcıların, II. Abdülhamid ve döneminin bazı öne çıkan olaylarına ve fikir akımlarına nasıl baktıklarını inceleyen bu çalışma, Abdülhamid dönemini bir yönüyle incelemeyi amaçlamıştır. Muhaliflerinin gözünden değerlendirilen Sultan Abdülhamid, tarihin belli bir döneminde, belli bir bakış açısına sahip kesimlerce değerlendirilmiş olmasından dolayı bu veriler üzerinden Abdülhamid'le ilgili bütüncül bir yargıya varılamayacağı gerçeği kabul edilmelidir.

Çalışmamızın birinci bölümünde İslamcılığın kavramsal çerçevesi çizilmiş, ardından İslamcı aydınların prototipi olarak görülen ulema sınıfının III. Selim ve II. Mahmut döneminde modernleşme hareketleriyle bağlantılı olarak değişen ve siyasallaşan konumları incelendikten sonra II. Meşrutiyet dönemine kadar İslamcılık düşüncesinin gelişimi ve bu düşüncenin kaynakları üzerinde duruldu. İkinci bölümde İslamcıların gözünden Meşrutiyet, Kanun-i Esasi, 31 Mart Vakası, halifeliğin siyasal bir güç olarak yeniden keşfi gibi siyasi gelişmeler ve II. Meşrutiyet'in etkili fikir akımları olan Türkçülük, Batıcılık, İslamcılık ve Âdem-i Merkeziyet düşünceleri İslamcıların perspektifinden değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde II. Meşrutiyet döneminde İslamcı düşünce geleneğinde muhalefetin dayanakları, muhalefetin

örgütlenmesi ve İslamcı aydınların Sultan Abdülhamid'e muhalefet etme nedenleri üzerinde durulmuştur.

Bu çalışmada, II. Meşrutiyet dönemi İslamcılık düşüncesini temsil eden belli başlı isimlerin eserleri ve dergilerde yer alan yazıları kullanılmaya çalışıldı. İslamcılarının isimlerinin belirlenmesinde, politik konularla ilgilenen ve bu konularda kitap, makale yazmış olmaları esas alındı. İslamcılarının, gelenekçi, modernist yahut iki tarafı da barındıran kişilerden temsil gücü yüksek olanlar tercih edildi. İslamcı düşüncenin salınımlarını göstermek amacıyla zaman zaman bazı uç eğilimleri temsil eden görüşlere de yer verilmesi uygun görüldü.

Giriş, ana metni oluşturan üç bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmada, konu çevreden merkeze olacak şekilde bir sistematikte incelenmiş, birinci bölümde İslamcılık düşüncesinin tarihsel gelişimi ve arka planı incelenmiş, ikinci bölümde İslamcılarının Abdülhamid dönemi gelişmelerine nasıl baktığı üzerinde durulmuş ve üçüncü bölümde ise İslamcılarının gözünden bir II. Abdülhamid portresi oluşturulmaya çalışılmıştır.

Çalışmada kullanılan İslamcılarının yazı ve eserlerinde bazı isimlerin soyadı kanunu, ya da yazarın kişisel tercihiyle değiştirilmesinden kaynaklı isim değişikliklerini dikkate alarak, kaynak kullanımında eski kaynaklardan yaptığımız alıntıları yazarın kullandığı şekliyle, soyadı kanunundan sonra çıkan eserleri ise yeni şekliyle kullanmayı tercih ettik.

Tezin konusunu öneren ve çalışmanın her aşamasında karşılaştığım güçlükleri aşmamda yardımcı olan danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Salih ARI'ya, tezin yazım aşamasında karşılaştığım sorunların çözümünde cömertçe zamanını ayırarak her zaman yardımcı olan dostum Doç. Dr. Seyyit Battal UĞURLU'ya, bazı kaynaklardan haberdar eden Arş. Gör. Selahattin POLATOĞLU'na, tezi okuyarak yazım hatalarını düzelten eşime teşekkür ederim. Ayrıca tezle uğraştığım zamanlarda çokça ihmal ettiğim ve zamanlarından çaldığım kızlarıma bu tezin bir özür yerine geçmesini dilerim. Bu tezin hazırlanmasında 5200 nolu proje desteğiyle katkıda bulunan Yüzüncüyıl Üniversitesi BAP Birimi'ne teşekkür ederim.

İbrahim Halil OZAN

2018/VAN

GİRİŞ

Sultan Abdülhamid'in saltanat dönemi, önceki dönemlerle kıyaslandığında, gerek iç politikada gerekse dış politikada çok daha karmaşık sorunlar ve gelişmelerin yaşandığı bir devir olarak öne çıkmaktadır. Bu dönemin kısa bir panoramasını yapmak, Abdülhamid'in politik arenadaki tercihlerinin, tutumlarının nedenlerini, "istibdatçı" yönetim anlayışının arka planındaki kişisel ve dönemsel koşulları ve Osmanlı'yı "devler arenasında" ayakta tutma konusundaki gayret ve çabalarının görülmesinde önemli bir işleve sahip olduğu görülecektir. Birçok yönüyle geleneksel Osmanlı yönetim anlayışını devam ettiren, bir yandan toplumsal değişime ve modernleşmeye olanak tanıyan Abdülhamid, icraatlarıyla Tanzimat döneminde başlayan batılılaşma çabalarının kararlı bir sürdürücüsü olurken, Batılı devletlerle yaşanan çatışmalardan dolayı da batı kültürüne karşı toplumu korumayı amaçlayan muhafazakâr bir sultan profili çizmiştir.

Osmanlı padişahları arasında üzerinde en çok çalışma yapılan, birbirinden farklı değerlendirmelere, eleştirilere konu olan Sultan Abdülhamid, "İmparatorluğun en uzun yüzyılında" tahtta oturmanın bütün sıkıntılarıyla yüzleşmek zorunda kalmıştır. İngiliz tarihçi Carolin Finkel, Abdülhamid'in yaşadığı bu talihsizliği tespit ederken tarihin ve tarihçilerin Abdülhamid hakkında adil bir yargılamaya yapamadığı tespitinde bulunur. Ona göre tarih II. Abdülhamid'i tüm diğer padişahlardan çok daha sert yargılamıştır. Abdülhamid, Batı'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda eleştirdiği her şeyin simgesidir.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden mirasın önemli bir taşıyıcısı ve inşacısı olarak Abdülhamid, Batılı ve yerli akademisyenler tarafından daha objektif bir yaklaşımla incelenmeye başlanması, daha önceki yanlış kanaatleri değiştirmiştir. Kemalist tarih yazımında "despot" ve "gerici" sultan yaklaşımı içerisinde değerlendirilen ve ardından gelişen tepkisel anlayışın ürünü olan "ulu hakan", "cennet mekân", "evliyaullah" vb. yüceltmeler anılması, Türkiye'de Abdülhamid ve döneminin daha sağlıklı ve soğukkanlı değerlendirmelerinin önünde bir engel olarak yakın zamanlara kadar gelmiştir. Ancak ortaya çıkan yeni bilgi ve belgeler ışığında değişen siyasi ve entelektüel koşulların etkisiyle "Abdülhamid ve hükümdarlığını geç

Osmanlı tarihçiliğinin daha önceki tasvirlerinden koparmaya çalışarak daha makul bir çizgide” araştırmaların yapılmaya başlandığı söylenebilir.

Abdülhamid hakkında yapılan çalışmaların çoğunluğunda onun güçlü kişiliği ve etkileyici yönleri üzerinde durulmuştur. Onun karşıtları olan ve birlikte çalıştığı bürokratlarda da benzer temalara değinenler olmuştur. Carol Finkel, Abdülhamid’in birbiriyle çelişir gibi görünen ancak güçlü karakterinin bir yansıması olarak da okunabilen bu yönlerini şöyle ifade etmiştir. “kararlılık ve ürkekliğin, sezgi ve hayallerin, son derece güçlü pratik bir tedbirlik ve iktidarın temel öğelerine ilişkin önseziyle bir arada tutulan, çarpıcı bir karışımıydı. Hakkında bildiklerimiz onun içte güçlü bir siyasetçi ve tekin diplomat olduğunu göstermektedir.” Kemal H. Karpat, Abdülhamid’in kendisinden önceki modernleşme çabalarının sürdürülmesinde ve geliştirilmesindeki rolüne dikkat çekerken Cumhuriyet’e intikal eden yönlerine de vurgu yapmıştır: “Osmanlı devletinin parçalanmadan bir arada tutulmasını sağlayan, devlete yeniden hayat verici kapsamlı reformlar gerçekleştiren ve modern Türkiye’nin ortaya çıkışının temellerini atan yetenekli bir yönetici” olarak Abdülhamid’in mirasının sonraki dönemleri de etkileyecek düzeyde köklü yenilikler içerdiği kuşkusuzdur.

Kaynaklar

Türkiye’de İslamcılık konusunda yakın zamanlara kadar ciddi çalışmalar yapıldığı söylenemez. Bunun birçok nedeni olmakla birlikte kanaatimizce en önemlisi Cumhuriyet döneminin seküler eğitim ve kültürünün akademik hayat üzerindeki belirleyici etkisidir. Seksenli yıllara kadar İslamcılık hareketi üzerinde yapılan çalışmaların nitelik ve nicelikçe çok zayıf olduğu, yapılan çalışmaların da dar bir çerçeve içerisinde, dönemin siyasal koşullarının etkisini taşıdıkları açıktır. Tarık Zafer Tunaya’nın ilk baskısı 1962’de yapılan *İslamcılık Cereyanı* bu alanda yapılan en önemli ve ilk akademik araştırma sayılabilir. İslamcılığın, “gericilik” kalıbı içerisinde dışlayıcı ve olumsuz bir fikir cereyanı olarak ele alınması, Cumhuriyet döneminin hâkim ideolojik çerçevesi içerisinde yapılan değerlendirmelerin ilk örneğini oluşturması yönüyle dikkate alınarak okunmalıdır.

Hilmi Ziya Ülken’in yakın dönem düşünce tarihinde önemli bir boşluğu dolduran ve ilk baskısı 1966’da yapılan *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*’nde ise

İslamcılarının izine rastlamak pek kolay değil. II. Meşrutiyet İslamcılığında öne çıkan isimlerin çok önemli bir kısmı incelenmeye değer bulunmamıştır. Ülken'in kitabında modernist İslamcılar olarak kategorize edilen Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Hakkı İzmirli, İsmail Fenni Ertuğrul ve Mehmet Ali Ayni dışında başka bir İslamcıya rastlayamıyoruz. Modernist ve Türkçü İslamcılar olarak değerlendirdiği bazı isimleri ele aldığı bölümde ise bugün İslamcılık kategorisinde değerlendirilemeyecek olan Celal Nuri İleri, Ahmet Ağaoğlu, Emin Ali Çavlı ve Niyazi Ramazanoğlu'nun düşüncelerine yer vermiştir.

Şerif Mardin'in Tanzimat'la başlayan Osmanlı-Türk modernleşme hareketi üzerine yazdığı eserlerin ve makalelerin bu alanda çok önemli bir boşluğu doldurduğu muhakkaktır. Türkiye'nin yakın tarihi üzerinde yaptığı siyasal ve toplumsal incelemelerde kültürel yapıya ve dine yaptığı vurgu bu alandaki Kemalist paradigmanın kalıplarını aşan bir yaklaşım sergilemesi, Mardin'in çalışmalarını önemli kılmaktadır. 1983'te *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*'nde yazdığı "İslamcılık" maddesinde İslamcılık hareketinin kökenleri ve gelişimi üzerinde durmuştur. İslamcılık akımının Cumhuriyet dönemine intikal eden serüvenini ise 1983'te *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*'nde yazdığı ve önceki makalenin bir devamı olarak okunabilen "İslamcılık" makalesinde anlatmıştır. 1989'da Amerika'da yayınlanan ve 1992'de Türkçeye tercüme edilen *Bediüzzaman Said Nursi Olayı ve Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* kitabı bu alandaki en özgün çalışması olarak görülebilir. Said Nursi'nin yetiştiği sosyal ve kültürel ortamın detaylı bir incelemesini içerir. Cumhuriyet dönemi kültür ve din politikalarının eleştirisi olarak önemli bir kaynaktır. Said Nursi'yi akademik araştırma alanı olarak seçmiş olması da bu konudaki özgün duruşunu göstermesi açısından önemlidir.

İsmail Kara'nın 1986 ve 1987'de yayınladığı *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi I-II* isimli antoloji, İslamcılık alanında Cumhuriyet öncesi dönemden kalan makale ve çalışmalardan yaptığı derleme, İslamcı düşüncenin önemli kaynaklarının gün yüzüne çıkarılmasında ve bu zengin birikimin keşfedilmesinde çok önemli bir boşluğu doldurmuştur. 1994'te yayınladığı doktora çalışması olan *İslamcılarının Siyasal Görüşleri*, İslamcı düşüncenin siyasal ufkunu gösteren, meşrutiyet, Kanun-i Esasi, Abdülhamid, istibdat, siyasal parti ve İttihat Terakki'yle ilişkilerini inceleyen bir

çalışma olarak İslamcılık çalışmalarına yapılmış özgün bir katkı olarak değerlendirilmelidir. Bu çalışmanın eksik yanı ise konunun belirlenmiş bazı başlıklarla sınırlandırılmış olması, hilafet, ittihad-ı İslam, Türkçülük, batıcılık gibi konuların ihmal edilmesi olarak değerlendirilebilir.

Mümtaz'er Türköne'nin 1991'de yayınlanan *Sisyasi Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* adındaki doktora tezi İslamcılığın kökenini Cemaleddin Efgani'ye dayandıran yaklaşımlara karşı bir tez ileri sürerek, İslamcılığın kökenlerinin Namık Kemal ve Ali Suavi gibi Yeni Osmanlılara dayandırmaya çalışmıştır. İslamcılığa yerli bir köken arayışının ürünü olan bu çalışma Kemal H. Karpat tarafından eleştirilmiştir.

İslamcılık konusunda yakın bir zamanda yayınlanan ve 2003 yılında Türkçeye tercüme dilen Kemal H. Karpat'ın Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet İnanç ve Cemaatin Yapılandırılması alt başlığını taşıyan *İslam'ın Siyasallaşması*'dır. Bu çalışma İslamcılık modernite ilişkisi, İslamcılığın siyasallaşma nedenleri, II. Abdülhamid'in İslamcılık siyaseti ve dış politikası ile Osmanlı Devleti'nin kapitalist dünya sistemiyle ilişkisinin kapsamlı bir analizini yapması açısından önemlidir.

Hatıratlar tarih için çok önemli kaynaklar olmakla beraber, tarihe karşı bir savunma ve kendini temize çıkarma düşüncesiyle kaleme alınmış olmaları ve subjektif değerlendirmeler içermesinden dolayı ihtiyatla karşılanması gereken kaynaklardır. Abdülhamid dönemiyle ilgili çalışmalarda ilk etapta hatıratlardan yararlanmaya çalıştık. Elimizde bulunan Abdülhamid'e ait, ilk baskısı 1909'da Ali Vehbi Bey tarafından Fransızca olarak kaleme alınmış olan, *Siyasi Hatıratım*'dır. İkinci bir hatırat ise İsmet Bozdağ'ın yayına hazırladığı ve ilk kez 1946'da Bursa'da yayınladığı *Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri*'dir. Uzun yıllar Abdülhamid'in başmabeyincisi olarak görev yapan Tahsin Paşa'nın *Yıldız Hatıraları*, padişahla ilgili önemli gözlemlerin ilk elden aktarıldığı bir hatırat olması hasebiyle önemli bilgiler içermektedir. Mehmet Hocaoğlu'nun hazırladığı *II. Abdülhamid'in Muhtıraları*, Abdülhamid'in iç ve dış politikasına dair önemli belgeler içermektedir. Atilla Çetin'in hazırladığı *Sultan İkinci Abdülhamid Han Devlet ve Memleket Görüşlerim 1-2* adlı çalışma Abdülhamid dönemi devlet yönetimine dair muhtıraları içermesi

yönüyle ilk elden kaynak olması yönüyle önemli bilgiler içermektedir. Osmanlı tarihi üzerindeki önemli çalışmalarıyla tanınan François Georjon'un *Sultan Abdülhamid* adlı biyografi çalışması bu alandaki eşsiz bir başvuru kaynağı olarak dönemin genel bir panoramasını içerir. Batılı kaynaklardan da yararlanması çalışmanın önemini daha da arttırmaktadır.

İslamcılarının yoğun olarak yazdıkları süreli yayınlardan *Sırat-ı Müstakim*, *Beyan'ül-Hak* dergileri ve *Volkan* gazetesidir. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra İslamcılarının gündemini oluşturan tartışmalar bu yayınlardan izlenebilir.

Abdülhamid'in Karakterini Biçimlendiren Koşullar

21 Eylül 1842'de doğan Abdülhamid, Abdülmecid'in sekizinci çocuğu ve ikinci oğludur. Annesi Tir-i Müjgan, Abdülhamid on yaşında iken veremden öldü. Annesi ölünce, babası, küçük Abdülhamid'i hasekilerinden Perestû Kadın'a emanet eder; kendi çocuğu olmayan kadın Abdülhamid'i oğlu gibi yetiştirir. Babası Abdülmecid 1861'de otuz sekiz yaşında ölür. Abdülhamid'in küçük yaşlarda annesini kaybetmesinden dolayı mutlu bir çocukluk geçirmediği hatıralardaki anlatılardan anlaşılmaktadır. Kız ve erkek kardeşlerinin sürekli sevilip şımartılmasına rağmen babasının kendisine iyi davranmamasından şikâyet eder. Çocukluk yıllarında sadece küçük kardeşi Murat'ın kendisine yakınlık gösterdiğini söyler. Küçük yaşlardan beri insanların varlığına dair ciddi problemleri düşündüğünü ve oyun oynamaktan hoşlanmadığını ifade edere. Tahta geçişinden önce Amcası Abdülaziz'in tahttan indirilmesine bizzat tanıklık etmesi ve kardeşi Murat'ın yaşadığı cinnet sonrası tahttan indirilmesi Abdülhamid'in padişahlığı boyunca etkisinden kurtulamadığı olaylardır. Bu korku ve evhamınların etkisinde şekillenen kişiliği, devlet yönetiminde her zaman az çok belirleyici olacaktı. Kendisine sadakatle bağlı olanlara daima cömert davranması, en küçük bir sadakatsizliği affetmemesi, yaşadığı bazı tecrübelerden çıkardığı prensiplerdir. Hatıralarında bu durumu şu şekilde ifade eder: "Başımdan geçenler, asabı en kuvvetli insanı dahi sarsmaya kâfidir. Bütün bu tecrübelerden sonra, ihtiyatlı olmama şaşmamak lazım." Tarihçi Finkel, tahta çıkması sırasında yaşadığı şiddetli koşulların padişahın karakteri üzerindeki sarsıcı etkisine değinir.

Sultan Abdülhamid, tahtta kaldığı otuz üç yıl boyunca İstanbul dışına çıkmadığı gibi Yıldız Sarayı'ndan, Cuma Selamlığı dışında, nadir olarak çıkmıştır. Buna rağmen Avrupa kültürüne ve yaşam tarzına çok uzak olmadığı, tiyatro, opera ve batı müziğine meraklı olduğu bilinmektedir. Yakın dostluğunu kazanmış olan ve Abdülhamid'i iyi tanıyan İngiliz casusu Arminus Vambery'ye göre Abdülhamid tam bir burjuva sultanı gibi yaşamaktadır. 1867'de yirmi beş yaşında iken amcası Abdülaziz'le Avrupa seyahatine katılır. Fransa, İngiltere, Belçika, Prusya ve Avusturya'yı içeren bir buçuk aylık Avrupa seyahatinden sonra İstanbul'a vardığında Avrupa'yla ilgili fikirlerinde önemli değişimlerin olduğu kesindir. "Abdülhamid'in Avrupa ve "medeniyet" hakkındaki bilgileri bu seyahat sırasında yerleşir; onun saltanatı sırasında bu "medeniyet" terimi büyük bir önem kazanacaktır." Avrupa seyahatinde keşfettiği sosyete hayatı, balolar, eğlenceler, konserler, resepsiyonlar Abdülhamid'i büyülemiştir. Avrupa müziğine, özellikle de İtalyan operalarına tutkuyla bağlanmış olarak döner Avrupa'dan: Paris ve Londra'da Rossini, Bellini, Donizetti ve Verdi dinleyerek hayran olmuştur. Avrupa seyahatinin Abdülhamid üzerinde kalıcı etkiler bıraktığı saltanatı sırasında saray hayatındaki yaşamında bariz bir şekilde gözlenebilir.

Abdülhamid Dönemi Siyasi Olaylarına Genel Bakış

Abdülhamid doğumundan bir yıl önce Osmanlı İmparatorluğu çok ağır bir krizden, Mısır krizinden yeni çıkmıştı. Kavalalı Mehmed Ali Paşa, 1830'larda İstanbul'a askeri açıdan iki kez meydan okuyup, Suriye'yi işgal eder. 1839'da Mısır'la çıkan yeni bir savaş Osmanlılar açısından felakete dönüşür. İmparatorluk, ancak Mehmed Ali'nin savaş tazminatı ödemesini şart koşan büyük devletlerin müdahalesi sayesinde yakasını bu beladan sıyrabilir. 1840-1841'in Doğu krizi, Suriye üzerindeki Osmanlı otoritesinin yeniden tesis edilmesiyle noktalanır. Ama kâğıt üstünde hala Osmanlı mülkü gözüken Mısır imtiyazlı bir statüye geçer ve 1841 tarihli fermanla Mehmed Ali'ye babadan oğula geçen bir tür irsi valilik hakkı tanır.

Mısır krizinden sonra Kırım Savaşı hariç tutulursa II. Abdülhamid dönemine kadar Osmanlı Devleti açısından çok büyük savaşların, krizlerin yaşanmadığı söylenebilir. Ancak Abdülhamid'in tahta geçmesinden bir yıl evvel Balkanlar'da

ciddi krizler baş göstermişti. 1875'te Hersek'te başlayan isyan sırasında Hıristiyanların saldırıları sonucunda birçok Müslüman köylünün katledilmesi üzerine, Osmanlı Devleti 'de bunlara karşı kanlı misillemelerle cevap vermiştir. Bu kriz zamanla bütün Bosna-Hersek'te yayıldıktan bir yıl sonra Bulgaristan'da da benzer olaylar yaşanmaya başladı. Bulgaristan'daki isyanları bastırmaya çalışan Osmanlı Devleti'nin burada uyguladığı şiddet batıda geniş yankılar uyandırmaya ve fanatik Müslümanlarca 'Hıristiyan katliamı' yapıldığına dair iddialarla batı basınında işlenmeye başlamıştır.

Bu sırada Osmanlı Devleti, ciddi bir padişah kriziyle meşguldü. Abdülaziz'in tahttan indirilmesiyle yerine geçirilen V. Murad'ın akli dengesinin yetersiz olması gerekçe gösterilerek tahttan indirilmiş ve Mithat Paşa ve yandaşlarına Meşrutiyetin ilan edileceğine dair söz veren II. Abdülhamid tahta geçirilmiştir. Abdülhamid'in Sırp isyanını bastırmakla görevlendirdiği Osman Paşa'nın Belgrad'ı kuşatması, Rusya ve Avusturya'nın Osmanlı'ya karşı ortak bir harekâta katılmasından çekinen İngiltere'nin girişimleriyle "Balkan Bunalımı"ni çözmek amacıyla bir 23 Temmuz 1876'da İstanbul'da bir konferans toplanmasını sağladı.

Rusya, Avusturya, Almanya ve Fransa'nın katılımıyla 23 Aralık 1876'da toplanan Tersane Konferansı, Sırp özerkliğinin genişletilmesini ve Bulgaristan'a özerklik talebinde bulundu ancak Mithat Paşa'nın başında bulunduğu Osmanlı hükümeti bu talepleri red etti. Konferansın toplandığı sırada Kanun-i Esasi'nin ilan edilerek, Osmanlı'dan reform taleplerinin önü kesilmek istenmişse de, pek dikkate alınmamıştır. Bu gelişmelerden sonra Ruslar 24 Nisan 1877'de Osmanlı'ya savaş açtılar. Rusya'nın amacı Balkanlar'da Selanik üzerinden Akdeniz'e açılacak bir ileri karakol görevi görecektir. Bağımsız Bulgaristan kurmaktır. Silahlandığı Bulgarların da desteğiyle kısa sürede İstanbul yakınlarındaki Yeşilköy'e kadar gelen Rus kuvvetleri karşısında yenilen Osmanlı Devleti ile Rusya arasında imzalanan Ayastefanos (Yeşilköy) Antlaşması (1878), Akdeniz'e uzanan özerk bir Bulgaristan ile Karadağ ve Sırbistan'a bağımsızlık verilmesini, Kars, Ardahan, Batum ve Doğubayazıt'ın da Rusya'ya bırakılmasını öngörüyordu. Bu antlaşmanın ardından Avusturya Bosna-Hersek'i işgal etti. Bulgarların ve Rusların Balkanlar'da başlattığı harekâtın ardından kaybedilen topraklardan kaçan Müslümanların Anadolu'ya sığınması Osmanlı Devleti'ni çok yönlü sıkıntılarla karşı karşıya getirdi.

Abdülhamid'in isteksizce ve Mithat Paşa'nın baskısıyla ilan ettiği Meşrutiyet ve ardından ilan ettiği Kanun-i Esasi'nin kongrede dikkate alınmaması ve reform taleplerinin devam etmesi, Abdülhamid'e Mithat Paşa'dan kurtulmak için iyi bir fırsat sunmuş ve Mithat Paşa, yurtdışına sürgün edilmiştir. Mithat Paşa'nın Abdülaziz ve V.Murad'ın azlinde oynadığı rolden dolayı Abdülhamid tarafından pek sevilmediği bilinmektedir. Abdülhamid'e dair kuşkularının ileri noktalara vardığı, hatıralarında Mithat Paşa'nın kendisini adamlarına öldürtmek istediğini söylemesine bakılarak söylenebilir.

İstanbul'daki bu karmaşanın getirdiği hoşnutsuzluk, Mithat Paşa'nın keyfi bir şekilde sürgüne gönderilmesi, Abdülhamid'in, Bosna'da ve Bulgaristan'daki Müslümanların başlattığı direnişe yardım etmemesine tepki gösteren Ali Suavi, 20 Mayıs 1878'de Balkanlar'dan gelen göçmenlerden oluşan bir gurupla Çırağan Sarayı'nı basarak Sultan Murad'ı tahta çıkarma girişimi başarısız oldu ve Ali Suavi öldürüldü. Bu olay Abdülhamid'in güvenlik kaygısını daha ileri boyutlara taşımada önemli bir rol oynadı. Abdülhamid'in daha güvenli bulunduğu Yıldız Sarayı'na taşınmasında bu olayın tetikleyici olduğu söylenebilir.

Ayastefanos Antlaşması'nda önemli kazanımlar elde eden Rusya'nın Balkanlar ve Doğu Anadolu'daki kazanımlarından rahatsızlık duyan İngiltere ve Avusturya, Bismarck'ın önerisiyle Berlin'de bir kongre toplanmasını sağladı. Ayastefanos Antlaşması'nın kısmen revize edildiği konferansta imzalanan Berlin Antlaşması (1878) ile Bulgaristan'ın Akdeniz'le bağlantısı kesildi. Sırbistan, Karadağ ve Romanya'ya bağımsızlık verildi. Makedonya ve Doğubayazıt Osmanlı Devleti'ne geri verildi. Konferansta Osmanlı'yı destekleme karşılığında Kıbrıs adası İngilizlerin yönetimine bırakıldı. Osmanlı Devleti'nin Rusya karşısındaki başarısızlığının ağır faturası, saltanatının henüz başında bulunan Abdülhamid'i, dış politika konusunda daha temkinli olmaya, Mithat Paşa'nın etkisinde kalan hürriyetçi bürokrasinin ve aydınların devlet yönetiminden uzaklaştırılmasına neden oldu.

Abdülhamid, İngiltere'nin Osmanlı Devleti'yle ilgili politikasını değiştirerek Balkanlar'daki milliyetçi isyanlara destek vermesine ve Berlin Konferansı'nda Rusya'ya arka çıkmasına tepki göstermiştir. Bu olay Abdülhamid'in İngiliz siyasetine karşı güvensizliğini güçlendirdiği gibi, İngilizlere karşı Almanlara

yaklaşmasına yol açtı. İngiltere'nin Osmanlı Devleti'yle ilgili geleneksel politikasını değiştirerek toprak paylaşımı mücadelesine yönelmesi II. Abdülhamid'in İngiltere ve Rusya arasındaki çıkar çatışmalarından yararlanarak toprak bütünlüğünü koruma politikasını zora sokmuştu. Berlin Antlaşması bu politikanın iflas ettiği kanıtıydı. Fransa'nın Cezayir'den sonra 1881'de Osmanlı'ya ait olan Tunus'u işgal etmesi ardından 1882'de İngiltere'nin Mısır'ı işgaline askeri bir karşılık vermekte zorlanan Osmanlı Devleti, dış politikada yeni arayışlara girmek zorunda kalmıştır. Sultan Abdülhamid, "İngiltere'nin bugünden yarına Osmanlı topraklarını paylaşma ve ortadan kaldırma eğiliminde olduğunu" düşünerek İngiltere'ye açıkça güvenilemeyeceğini belirtmişti. Bu durumda Abdülhamid için Almanya ile yakınlaşmak kaçınılmaz bir seçenek olarak belirmiştir. Ekim 1898'de Alman Kayzeri II. Wilhelm'in ailesiyle birlikte Osmanlı'ya yaptığı gezi, Osmanlı-Alman yakınlaşması için daha somut işbirliğinin temellerinin atılması açısından bir dönüm noktası olmuştur. İngiltere'nin Süveyş Kanalı'nı açmasına karşılık Almanya, Ortadoğu'ya uzanan bir kanal olarak tasarladığı Bağdat Demiryolu'nun inşası için Abdülhamid'in onayını almıştı. Osmanlı Devleti'nin politik yalnızlıktan kurtulmak amacıyla yakınlaştığı Almanya'nın beklentisi çok daha fazlaydı. Gelişen Alman ekonomisi için iyi bir pazar olarak görünen Osmanlı Devleti, Almanya'yı Ortadoğu'ya taşıyacak ve burada İngiltere ile girişeceği rekabette müttefik olabilecekti. "Almanya uzmanlarıyla ve silah ticaretiyle Osmanlı ordusuna, demiryollarıyla Önyasya'ya ve dolayısıyla siyasal ve sosyal hayatın her alanına nüfuz" edebilecek bir imkâna kavuşmuştur.

Berlin Antlaşması'ndan sonra Osmanlı'nın Müslüman olmayan topraklarının önemli bir kısmı elden çıkmıştı. Osmanlı Devleti'nin demografik yapısında Müslümanlar lehine ortaya çıkan değişimler, Abdülhamid'in Müslüman çoğunluğa dayanan İslamcılık siyasetine yönelmesine neden olmuştur. "Abdülhamid, dini temellere dayanan toplumu, birleştirmek ve siyasi bir topluma yani bir Osmanlı Müslüman varlığı haline dönüştürmek için Sultan ve halife olarak kendisinin merkezi otoritesini kullandı ve inancı ideolojik bir araç olarak kullanma yoluna gitti." Berlin Antlaşması, Abdülhamid açısından geleneksel dış politikadan kopuşunu sağlayan önemli bir dönüm noktası olarak önemli sonuçlar doğurmuş Abdülhamid'in ülke topraklarını bir arada tutmak için yeni arayışlara girmesine zemin hazırlamıştır.

“Gerek iktidar gerekse muhalefetteki çoğu kişi artık Büyük Güçler ve onların korumasındaki Balkan devletlerinin imparatorluktan daha fazla toprak koparmalarına karşı etkin bir direniş için ülkede birliğin önkoşul olduğunu, Berlin Antlaşması sonrasında İmparatorluğun değişen demografisinde devlete sadakat için yeni bir temel gerektiğini kavramışlardı.” II. Abdülhamid, İslam dünyasında Müslümanlar üzerinde güçlü bir dayanışma duygusuna hitap eden halifelik sıfatını kullanarak İngiltere, Fransa ve Rusya’ya karşı önemli bir güç elde etmiştir. Ancak bu gücün kullanımını konusunda çekimser kalmasına rağmen, Avrupa’da çok ciddi korkulara sebep olduğu muhakkaktır.

II. Abdülhamid döneminde öne çıkan önemli bir problem de Ermeni meselesidir. Berlin Antlaşması’nın 61.maddesine göre; “Bab-ı Âlî Anadolu’nun Ermenilerle meskûn vilayetlerinde “ıslahat” icrasıyla mükellef tutulmuştur.” Ancak bu ıslahat talebinin Doğu Anadolu’da bir Ermeni devleti kurmanın bir adımı olarak kullanılmak istendiğini düşünen Sultan Abdülhamid Alman elçisine “Doğu Anadolu’yu muhtariyete götürecektir ıslahatı kabul etmekten ise ölmeyi tercih ederim” demiştir. Rusya, hamisi rolünü oynadığı Ermenilerin yoğun olarak yaşadığı Doğu Anadolu’da reform yapılmasını Osmanlı Devleti’ne kabul ettirmişti. Berlin Antlaşması’yla Ermeni meselesi uluslararası bir sorun olarak gündeme getirilirken aynı zamanda Osmanlı Devleti üzerinde bir baskı aracı olarak kullanılmasına yol açmıştır. Bu uluslararası desteği arkasına alan Ermeniler, milliyetçi bir uyanışı sağlayacak örgütlenmeler içine girdiler. Armenakan (1885), Hınçak Partisi (1887) ve Taşnaksutyun (1890) gibi devrimci örgütlerin Avrupalı devletlerden gördüğü destek ve diplomatik ilgi, Osmanlı Devleti’nin giderek bölgedeki otorite boşluğunu doldurmak amacıyla yeni arayışlara girmesine ve bölgedeki Kürt aşiretlerinden Hamidiye Alayları oluşturmasına neden olmuştur. Sivas ve Erzurum’da başlayan küçük çaplı Ermeni isyanları, 1890’da Sason’da Osmanlı vergi memurlarına karşı gösterilen tepkinin ardından bölgedeki Müslüman köylerine karşı büyük çaplı bir katliama giriştiler. Buna tepki olarak Osmanlı Devleti’nin merkezi ordunun yanında bölgedeki Hamidiye Alayları’nın desteğiyle giriştiği cezalandırma hareketi sırasında çok sayıda Ermeni’nin öldürülmesi Avrupa kamuoyunun ilgisine neden oldu ve bu konuyu araştırmak için bir komisyon kurulması kabul edildi. Ancak Abdülhamid, bölgede reform yapmayı kabul edince Avrupalı devletler baskı yapmaktan

vazgeçtiler. Bu durumdan hayal kırıklığına uğrayan Ermeniler, 1895'te İstanbul'da elçilikleri basarak, Bab-ı Âli'ye yürümek istemelerine karşı halkın galeyana gelmesi üzerine İstanbul'da uzun süre devam eden karışıklıklara yol açmıştı. Bundan da umdukları ilgiyi elde etmeyen Ermeniler daha ses getirecek bir eyleme yöneldiler; 1896'da Beyoğlu'ndaki Osmanlı Bankası'nı işgal ederek Bab-ı Âli'yi bastılar ve sadrazamı tabancayla tehdit ettiler. Bununla yetinmeyen Ermeniler Abdülhamid'in arabasına bomba yerleştirdiler ancak Abdülhamid bu suikasttan kurtuldu. Osmanlı Devleti'nin bir iç problemi olarak başlayan ancak Batılı devletlerin Osmanlı üzerinde baskı kurmak amacıyla kışkırttığı Ermeni olaylarının durulmasını sağlamak amacıyla Sultan Abdülhamid tarafından genel af ilan edilerek bazı illere Hıristiyan yöneticiler atanmak suretiyle gerilimi azaltma yoluna gidilmiştir.

Abdülhamid döneminde uzun yıllar gündemden düşmeyen Yunan ayaklanması İngiltere ile Rusya arasında Balkanlar'da egemenlik kurma mücadelesinin bir parçası durumundaydı. Berlin Kongresi'nde Teselya Yunanistan'a bırakılmış, ancak Yunan milliyetçiliğinin 'Megalo İdea' yayılmacılığının hedeflerinden biri olan Girit'in alınması için koşullar elverişli değildi. 1889'da Girit'e Hıristiyan bir valinin atanmasını isteyen Rumların başlattığı isyan Osmanlı Devleti tarafından bastırılmış ve Girit'te çok sıkı bir yönetim kurulmuştu. Adanın bu statüsü bu şekilde devam ederken İstanbul ve Anadolu'nu çeşitli yerlerinde başlayan Ermeni isyanlarını fırsat bilen Rumlar 1896'da tekrar isyan edince büyük devletlerin müdahalesiyle bir antlaşma yapılarak Girit'e bir Hıristiyan valinin atanması ve memurların üçte birinin Rumlardan seçilmesi kabul edildi. Ancak Etniki Eterya'nın kışkırtıcı faaliyetleri sonucunda Rumlarla Müslümanlar arasında başlayan çatışmaları bastırmak için Girit adasına asker çıkaran Yunan Kralı Yorgi, adayı işgal ederek Yunanistan'a kattığını ilan etti. İngiltere, Fransa, Almanya adaya asker göndererek Girit'in Osmanlı egemenliğinde kalmak koşuluyla özerklik statüsünün devam etmesini istediler. Bunu kabul etmek istemeyen Yunanlılarla yapılan savaşta Osmanlı birçok cephede üstünlük sağladı ve Teselya'yı işgal etti. Yunanlıların yenilgisi üzerine Rusların arabuluculuğa soyunmasıyla İstanbul'da yapılan konferans, Osmanlı'nın işgal ettiği yerleri boşaltma kararı alıp, Girit'e özerk bir statü tanıyınca Osmanlı Devleti uluslararası baskıya boyun eğmek durumunda kaldı. 1898'de

İngilizlerin baskısıyla Osmanlı Devleti Girit adasından askerlerini çekince burası fiilen Yunanistan'a bağlanmış oldu.

Osmanlı Devleti'nin Ermeni ve Girit meseleleriyle uğraştığı bir sırada Makedonya sorunu ortaya çıktı. Kosova, Selanik ve Manastır vilayetlerini içeren Makedonya, çoğunluğu Türklerden oluşmakla birlikte, Rumlar, Bulgarlar, Sırp, Ulahlar, Arnavutlar ve Yahudilerin bir arada yaşadıkları bir etnik ve dinsel mozaik görünümündeydi. Müslümanlardan sonra ikinci büyük topluluğu oluşturan Bulgarlar, bölgede öbür milletlere karşı başlattıkları saldırı ve tedhiş hareketleriyle nüfuslarını arttırmaya çalışıyorlardı. 1902'de ve 1903'te başlattıkları isyanlar Avrupa'nın bu bölgeyle ilgilenmesine neden oldu. Abdülhamid bölge ile ilgili bazı ıslahat tedbirleri aldıysa da Avusturya ve Rusya'nın olaya müdahil olmasıyla, olay uluslararası bir sorun haline geldi. İngiltere'nin Bulgarlar vasıtasıyla Balkanlar'da gücünü arttırmıştı endişe eden Avusturya ve Rusya, Makedonya'nın mevcut statüsünün devamından yana tavır almak için gizli bir antlaşma yapmalarına rağmen İngiltere'nin baskısı sonucunda, İngilizlerin önerdiği yeni bir ıslahat planını kabul etmek zorunda kaldı. Bu plana göre: Makedonya Genel Müfettişi olarak görevlendirilen Hüseyin Hilmi Paşa'nın yanına Hıristiyan halkın sorunlarını dinleyecek Avusturya ve Rus memur verilecekti. Plan Abdülhamid'e iletildiğinde "Halife olarak, yabancıların işlerime müdahalesini kabul edemem. Padişah ve Osmanlı olarak da seleflerimin Türk kanlarıyla zapt ettikleri bu yerleri bırakmam" diyerek bu plana karşı çıkmıştır. Ancak İngilizlerin Makedonya için Hıristiyan bir genel vali istediklerini duyunca bu planı kabul etmek zorunda kalmıştır.

Berlin Antlaşması'ndan sonra İngiltere'nin Osmanlı'nın toprak bütünlüğünden yana olan geleneksel politikasının terk etmesi, II. Abdülhamid, İngilizlere karşı çekingen ve güvensiz olarak hareket etmesine ve Almanya ile yakınlaşmasına yol açmıştı. Ancak İngiltere'nin Avrupa siyasetindeki gücünün belirleyici olduğu bir dönemde II. Abdülhamid Balkanlar'da ortaya çıkan sorunların çözümünde Almanya'dan umduğu desteği bulamamıştır. Yunan ve Makedon isyanlarında da görüldüğü gibi Abdülhamid'in dış politikada her zaman kullandığı devletlerarası çıkar çatışmalarından yararlanma stratejisinin pek işe yaramadığı görüldü. Balkan milletleri arasında giderek yayılan ulusçu fikirler, Osmanlı Devleti'nin burada aldığı tedbirlere ve yaptığı ıslahatlara rağmen bir sonuç

doğurmamış, ortaya çıkan çatışmalar dış müdahalelerin giderek artmasına yol açmıştır. Osmanlı Devleti'nin Ermeni meselesiyle uğraştığı bir dönemde giderek büyüyen Yunan ve Makedon krizi büyük devletlerin, çıkarları doğrultusunda önerdikleri reformlarla çözüme bağlanmış, ancak bu durum Osmanlı'nın bölge üzerindeki hâkimiyetinin fiilen sona ermesine yol açmıştır.

Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız Sultan Abdülhamid döneminin önemli siyasal gelişmelerine baktığımız zaman rahatlıkla görülebildiği üzere bu dönem kendine özgü koşulları olan ve Avrupa'nın Osmanlı Devleti üzerindeki politik ekonomik hesaplarının yeniden şekillendiği bir dönem olarak göze çarpmaktadır. İngiltere'nin Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü, Rusya'nın Balkanlar ve Akdeniz'de güçlenmesini engelleyici bir denge unsuru olarak, desteklemesine son vermesi ve Berlin Antlaşması'yla bu politikanın somut göstergelerinin ortaya çıkması Abdülhamid'i değişen dengeler arasında yeni ittifak arayışlarına girmeye zorlamıştır. Almanya ile yakınlaşan Osmanlı Devleti, dış politikada bu yakınlıktan çok faydalanmamış olsa da Birinci Dünya Savaşı'na kadar bu ittifakın gelişerek devam ettiği bilinmektedir.

Dış politikada Abdülhamid'in uğraştıran sorunlar, Abdülhamid'in yönetiminden memnun olmayan bir muhalefetin de gelişmesine neden olmuştur. Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü korumak, azınlık isyanlarını önlemek ve dış baskıları önlemek için Meşrutiyet'in ilan edilmesini isteyen İttihat Terakki Cemiyeti'nin başlattığı muhalefet zamanla güçlenerek toplumun çeşitli kesimlerini de içine alacak şekilde bir toplumsal harekete dönüşmüştür. II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının da katıldığı bu muhalefet, Sultan Abdülhamid üzerinde baskı kurarak 1908'de II. Meşrutiyet'in ilan edilmesini sağladı. İslamcıların bu süreçte Meşrutiyet düşüncesinin halka benimsetilmesinde, Meşrutiyete muhalif olan bazı ulema ve dindar kesimlerin desteğini sağlayarak önemli bir misyon yüklendiler.

1.II. MEŞRUTİYET’E KADAR İSLAMCILIK DÜŞÜNCESİ

II. Meşrutiyet’in etkili fikir akımlarından olan İslamcılık, daha önceki dönemlerde ortaya çıkmasına rağmen asıl gelişimini II. Meşrutiyet’in ilanı ile yapmıştır. İslam’ı bir devlet ve toplum modeli olarak yeniden yorumlama düşüncesi Yeni Osmanlılara kadar geriye götürülebilir. Batılı fikir akımlarını ve yönetim sistemlerini inceleyen Yeni Osmanlılar, Osmanlı Devleti’nin dağılmasını engellemek, siyasal ve toplumsal birlikteliğini güçlendirmek amacıyla İslam’ı batılı kavramlara göre yeniden yorumlama çabasına giriştiler. Bu çabaların etkisiyle Osmanlı aydınları arasında tartışılan bu fikirler, II. Abdülhamid’in açtığı modern eğitim kurumları vasıtasıyla toplumda yaygınlık kazanmıştır. Ancak II. Abdülhamid döneminde eğitimin modernleştirilmesi için açılan yeni okullar, toplumda mektep-medrese çatışmasının bir uzantısı olarak geleneksel yapının korunması ve değişimden yana olan kesimler arasında bir gerilimin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Abdülhamid’in medreselilere karşı güvensizliği ve mekteplerin modernleştirilmesi yönündeki çabaları medreseli muhalefete katılmasına yol açmıştır. Osmanlı Devleti’nin etkili ve önemli bir unsuru olarak varlığını her zaman korumuş olan ulemanın geleneksel tutumunu terk ederek siyasallaşması, beraberinde İslam’ın siyasal tutumlara ve durumlara göre yeniden yorumlandığı yani İslam’ın ideolojik bir fikir akımı olarak ön plana çıkmasını sağlamıştır.

1.1.Kavramsal Bir Giriş: İslamcılık, İttihad-ı İslam-Panislamizm

Batı dillerinden gelen “islamist” kavramının karşılığı olarak kullanılan İslamcılık, farklı bağlamlarda “tecdid”, “ihya”, “ıslah”, “İslam reformculuğu”, “İslam modernizmi”, “Panislamizm”, İttihad-ı İslam” vs. gibi adlandırmaları da içeren bir düşünce ve aksiyon hareketi olarak XIX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Hareketi tanımlamak için kullanılan bu kavramların bolluğu hareketin farklı veçhelerini göstermesi açısından önemli bir veri olarak değerlendirilebilirken, bu durum kapsamlı bir tanımının yapılmasını da zorlaştıran bir husustur.

Bu kavramları iki ana öbeğe indirgediğimizde “İslam birliği”, İttihad-ı İslam” ve “Panislamizm” kavramlarının daha çok birbirinin yerine kullanıldığını, İslam

dünyasında emperyalist ülkelere karşı dayanışmayı, işbirliğini amaçlayan bir anti-emperyalist hareket olarak geliştiğini görmekteyiz. Panislamizm bu yönüyle “emperyalizm ya da kolonyalizm gibi olguların toplumsal sonuçlarıyla, bu sonuçlara karşı direnmeyi veya bu sonuçları İslam toplumlarının da yararına olmak üzere dönüştürmeyi amaçlayan bir hareket”¹ olarak değerlendirilmektedir.

Diğer taraftan “tecdit”, “ihya”, “ıslah”, “İslam reformculuğu”, “İslam modernizmi” kavramları ise yukarıdaki siyasal hedeflerinin yanında İslam dünyasında kültürel-toplumsal bir dönüşümü amaçlayarak, İslam’ın çağdaş dünyaya uyarlanmasını, yeniden yorumlanmasını, Müslümanların geri kalmasına neden olan hurafe ve geleneklerin terk edilmesini savunan hareketler için kullanılmıştır. İslamcılık düşüncesinin farklı eğilimlerini, katmanlarını, siyasal, toplumsal, kültürel bütün boyutlarını da kapsayacak şekilde genel bir tanımı şu şekilde yapılabilir: “XIX-XX. yüzyılda, İslam’ı bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metodla Müslümanları İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten taklitten, hurafelerden kurtarmak; medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist, modernist siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların, teklif ve çözümlerin bütününe ihtiva eden bir hareket olarak tarif edilebilir.”²

XIX. yüzyıl Avrupa’sında devletlerin yayılma ve siyasi birlik kurma politikalarının aracı olarak gelişen Pan hareketleri, “birbirlerine dil, ırk, kültür, bazen de coğrafi yakınlık gibi bağlarla bağlı grupların dayanışmasını kuvvetlendirmeyi amaçlayan siyasi ve kültürel hareketler olarak tanımlanmaktadırlar.”³ Pan-Slavizm ve Pan-Germenizm gibi daha çok ulusal, ırksal benzerliği olan toplulukların birliğini tanımlamak için kullanılan bu terim, XIX. yüzyılda İslam dünyasındaki birlik çabalarını tanımlamak için kullanılmıştır. Panislamizm, İslamcılığın uluslar arası boyutunu ve Ruslarca teşvik edilen Panslavizm’e Osmanlıların verdiği yanıtı oluşturuyordu. O halde 19. Yüzyıl boyunca meydana gelen siyasi gelişmelere bağlı II. Abdülhamid döneminde giderek güçlenen Panislamizm hareketi Avrupa’da

¹ Ahmet Çiğdem, “İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, İstanbul 2005, VI, 27.

² İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 1994, I, XV.

³ Cezmi Eraslan, *II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devleti’nin İslam Birliği Siyaseti* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1991, 37.

gelişen Pan ideolojilerine bir tepki olarak gelişmiştir.⁴ “Batı ülkeleri ve Rusya’nın Asya ve Afrika’da yayılmasını önlemek amacıyla, İslam âleminin halife etrafında birleşmesini”⁵ zaruretine yapılan vurgular bu kategori içerisinde değerlendirilmiştir.⁶ Panislamizm’i, dünyada yaşayan tüm Müslümanları aralarında mevcut din bağlarına dayanarak siyasi bir birlik haline getirmek çabası olarak tanımlayan Kemal H. Karpat, bu birliğin ana gayesinin Batı ülkeleri ile Rusya’nın işgal ettikleri Müslüman topraklarını Müslümanlar arasında ihtilal veya direnme yoluyla hürriyete kavuşturmak ve geri kalanların istiklallerini korumak olarak görmektedir.⁷

İslamcılık hareketinin ilk olarak ne zaman ve nerede ortaya çıktığına dair yapılan tartışmalarda genel kabul gören yaklaşıma göre, İslamcılık cereyanı, özelliklerini daha çok XIX. yüzyıl ortalarında kazanan, Osmanlı İmparatorluğu’nun uzak çevresinde ve Hindistan’da şekillenmiş olmasına rağmen 1870’lerden itibaren İmparatorluğun merkezinde gittikçe güçlenen bir ideolojik akım olarak değerlendirilir.⁸ Ancak İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkışını Yeni Osmanlılara dayandıran yaklaşımlar da vardır.⁹

Bu hareketin ortaya çıkmasını İslam dünyasında yaşanan toplumsal değişime ve İslam’ın bu değişime uyarlanmasına bağlayan Mümtaz’er Türköne İslamcılığı şu şekilde tanımlar: “İslam’ı inanç, düşünce, ahlak, siyaset, idare ve hukuk bakımından hayata hâkim kılmak, Müslümanlar arasında birlik ve dayanışmayı tesis ederek İslam ülkelerini Batı karşısında geri kalmışlıktan kurtarmak amacına yönelik bir çözüm

⁴ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (Der.: Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder), İstanbul 1997, 93. Şerif Mardin Panislamizm’in ortaya çıkışını İslam’ın siyasallaşması ve ideolojiye dönüştürülmesinin başlangıcı olarak değerlendirmektedir. Bkz: Mardin, *Bedüzzaman...*, 186.

⁵ Ercüment Kuran, *Türkiye’nin Batılulaşması ve Milli Meseleler*, Ankara 1997, 93

⁶ Panislamizmin köklerini çok daha eski bir tarihe dayandıran Kuran şu bilgileri vermektedir: “1768’de Rusya’ya karşı açılan harpte Osmanlı Devleti’nin yenilmesi üzerine, 1774 Temmuz’unda imzalanan Küçük Kaynarca Andlaşması’nda Kırım Hanlığı’nın istiklali tanınmış ve Padişahın 1517’den beri aynı zamanda Halife olduğu hatırlatılarak andlaşmanın 3. Maddesine şu ibare konmuştur: “Tevaif-i tatar... Ehl-i İslamdan olup zat-ı madaletsimat-ı şehriyanem imam ... umur-ı diniye ve mezhebiyyelerini taraf-ı hümayunu hakkına şeriat-ı islamiyye muktezasınca taksim ideler” Kuran, *a.g.e.*, 93.

⁷ Kemal H. Karpat, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma* (Çev.: Dilek Özdemir), Ankara 2006, 323.

⁸ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul 1992, 11.

⁹ İslamcılık düşüncesinin kökenlerini Namık Kemal ve Ali Suavi gibi Yeni Osmanlılar’a dayandıran, bir çalışma için bkz.: Mümtaz’er Türköne, *Siyasi Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1994, 95.

arayışı olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan bir fikir akımıdır”¹⁰

Tanzimat’la başlayan Osmanlı modernleşme hareketinin hem devamı hem de karşıtı olarak gelişen İslamcılık, İslam’ı esas alan bir modernleşmenin imkânı üzerinde üretilen düşünsel çabaları içerir. Bu dönemin İslamcılığı “ideolojilerin incelenmesine özgü kavramlar ve yöntemlerle incelendiği zaman tamamıyla dünya işlerine dönük, dinamik, modern, siyasi maksatlı bir ideoloji olduğu görülür.”¹¹ İslamcıların Asr-ı Saadet’e yeniden bakma, kaynaklara dönme ve selefi inanç ve anlayış manzumesini öne çıkarma gayreti de nihai olarak yeni bir siyaset ve devlet anlayışı inşa etmekten çok çağdaş kavram ve kurumları İslami çerçeveye dâhil etme çabalarına dönüşmüştür.¹²

İslamcılık söylem olarak yeni bir şey ortaya koyamamış olsa da İslam’ın klasik yorumlarını bir yana atarak, devletin modernleşme çabalarını İslami bir çerçeve içerisinde tutma gayreti olarak önemli sonuçlar doğurmuştur. İslamcı aydınlar tarafından meşrulaştırıcı bir söylem ve bir kültürel temel olarak kullanılan yenilenmiş İslamiyet anlayışı, geleneksel İslami anlayıştan kuşkusuz farklı idi. Buna karşılık ulema, “gelenekselci kitlelere laik entelijansiyanın mesajlarından çok daha kolay ulaşabilen bir İslam popülizmini geliştirmiş görünüyordu.”¹³

1.2.İslamcı Aydınların Bir Prototipi Olarak Osmanlı’da Ulema

Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan itibaren önemini koruyarak son dönemlere kadar gelen ilmiye sınıfı, yüksek eğitim kurumu olan medresede klasik eğitim usullerine uygun bir eğitimden sonra icazetle mezun olup eğitim, hukuk, fetva, başlıca dinî hizmetler ve nihayet merkezî bürokrasinin kendi alanlarıyla ilgili önemli bazı makamlarını dolduran Müslüman ve çoğunlukla da Türklerden oluşan bir meslek grubudur.¹⁴ Çok geniş bir alanda etkinlik gösteren ulema sınıfı din ve eğitim alanlarının dışında devletin siyasal yapısını belirleyen temel esaslardan birini oluştururdu. Osmanlı devleti tarihinin ilk yüz elli yılında devlet işlerinden ve yeni

¹⁰ Mümtaz’er Türköne, “İslamcılık”, *DİA*, Ankara 2001, XXIII, 60.

¹¹ Karpat, *Osmanlı’da Değişim...*, 333.

¹² Kara, *İslamcılar...*, 7

¹³ Mardin, *Bediüzzaman...*, 184.

¹⁴ Mehmet İpşirli, “İlmiye”, *DİA*, Ankara 2000, XXII, 141.

fethedilen ülkelerden sorumlu vezirler çoğunlukla ulema kökenli idiler.¹⁵ Bu yönüyle ulema sınıfı, Osmanlı politik düzeninin vazgeçilmez öğelerinden biridir. Ulema sınıfı hükümet politikalarını kontrol etme gücüne sahip olmasa da, bazı toplumsal dinamikleri harekete geçirme potansiyeline sahip olmalarından dolayı, ulema sınıfının her ıslahat teşebbüsünde alacağı tavır hükümet tarafından dikkatle izlenmiştir. Gerçekte ulema sınıfı kendi başına bir güç sahibi olamamış, ancak devlet içerisindeki siyasi güçlerin araçları olarak belli bir etkinlik alanına sahip olmuştur. “Devlette kendilerine ait ve etkileri olan yüksek bir dini mevkileri vardı ve böylece tebaadan ziyade idarecilere daha yakın idiler; zaman geçtikçe, servetin ve devlet hizmeti geleneğinin nesilden nesile aktarıldığı özel ailelerin hâkim olduğu bir sınıf oldular.”¹⁶

Osmanlı devlet teşkilatının toplumsal, dini ve politik yaşamının en etkili sınıfını oluşturan ilmiye sınıfının, yasama, yürütme ve yargı organlarının yürütülmesinde önemli bir iktidar alanına sahip olduğu şüphesizdir. İlmiye sınıfı, ağırlıklı olarak eğitim, hukuk ve idari görevlerin icrasında önemli roller üstlenmiştir. Kadılık, müderrislik, müftülük, kazaskerlik, şeyhülislamlık gibi görevler ilmiye mensuplarının görev alanına girerdi. Bu yönüyle Osmanlı'nın son dönemlerine kadar devlet yönetiminin en etkin sınıflarından birini ulema oluştururdu. “İslam dünyasında bilgi ya da ulemanın iktidarla ilişkisi irdelediğinde, dini bilginin ve bunun temel üreticisi, taşıyıcısı ve temsilcisi olan ulema kesiminin siyasanın bir parçası olma ve iktidarın gücünün meşrulaştırıcı bir aygıtta dönüşme sürecinin medrese sisteminin ortaya çıkışıyla başladığı görülür.”¹⁷ Şer'i hukuk ilkelerine göre yönetilen Osmanlı'da yönetimin dini meşruiyeti ilmiye sınıfının onayına bağlıydı.¹⁸ İslami kurama göre siyasi iktidar, şeriatın uygulanmasında yalnızca bir araçtır: “Devlet dinin astıdır”. Bu nedenle ulema dünyevi iktidarı kendi astı olarak görür, bu

¹⁵ Halil İnalçık, “Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam”, *Tarih Risaleleri* (Der.: Mustafa Özel), İstanbul 1995, 26.

¹⁶ Albert Hourani, “Osmanlı Islahatı ve Seçkinlerin Politikaları” (Terc.: Bahattin Aydın), *İslam Dünyası ve Batılılaşma* (Derleme), İstanbul 1997, 95.

¹⁷ Anzavur Demirpolat- Gürsoy Akça, “Osmanlı Toplumunda Devlet ve Ulema”, *Ekev Akademi Dergisi*, 38, Erzurum 2009, 5.

¹⁸ 1703 yılında II. Mustafa (1695-1703) döneminde gerçekleşen yeniçeri isyanında ulema, ayaklanmanın meşruiyetini sağlayan bir fetva yayımlayarak padişahın otoritesine meydan okumuştur. Bkz.: Virginia H. Aksan, “Küçülen Osmanlı Dünyasında Askeri Reform ve Sınırları 1800-1840”, *Erken Modern Osmanlılar* (Ed.: Virginia H. Aksan-Daniel Goffman, Terc.: Onur Güneş Ayas), İstanbul 2011, 169.

kuramı da uygulamaya çabalardı.¹⁹ “İlmiye sınıfının, İmparatorluğun bir dereceye kadar muhtariyete sahip”²⁰ sınıfını oluşturması, etkinlik alanını da arttırmaktaydı. “Ulema, devletle tebaa/halk/cemaat/vatandaş arasında da orta yerdedir. Devletten vatandaşa doğru adalet talep eder, sadece bu değil adalet ve itaati hem kavramsal olarak hem de fiilen bizzat inşa ve icra eder.”²¹

Ulemanın bu güçlü konumunu koruyabilmesi siyasal otoriteyle ve bu otoriteye zaman zaman karşı koyabilecek Yeniçeriler arasında sağladığı bir dengeye dayanmaktaydı. Yeniçeriler gibi devletin bazen kontrol etmekte zorlandığı bir kesim bile giriştiği eylemlerde, toplumsal ve dini meşruiyetlerini Şeyhülislam’ın fetvasından alma ihtiyacı hissederlerdi. Padişah da Yeniçerilere karşı giriştiği her adımda şeyhülislamın onayını alma ihtiyacı duyardı. Bu yönüyle devlet yönetiminde adaletin ve dini meşruiyetin dayanağı ulema sınıfı oluştururdu. Ulema sınıfı “dinî bilginin üreticisi ve yayıcısı olarak, seçkin bir sosyal statü kazanmakla kalmamış, aynı zamanda dinî dogma üzerinde otorite konusunda artan bir şekilde hak iddia etmiştir ki, bu iddia ulemayı siyasî otoriteyle doğrudan karşı karşıya getirmiştir.”²² Ancak bu çatışmalar genellikle iki taraf içinde mevcut konumların teyit edilmesi şeklinde sonuçlanmış, siyasal otoritenin belirlediği statüde ilmiye sınıfı varlığını sürdürmüştür.

İlmiye sınıfının mevcut durumundaki ilk değişiklikler reform girişimlerinde desteklerinin sağlanması, bu reformlara karşı çıkabilecek cahil halk kesimini ikna edilmesi üzerine ortaya çıkmıştır. İlmiye sınıfının reformlar konusunda temkinli, bazen de karşıt tutum takınması, bu sınıfa yönelik bir önyargının giderek şekillenmesine yol açmıştır. “İlmiye sınıfı, ıslahat hareketlerinin önünde bir engel gibi duran, en azından potansiyel olarak böyle gözükken İslam’ın, dini düşüncenin, yerleşik zihniyetin ve geleneksel değerlerin en öndeki temsilcisi, taşıyıcısı ve tabir yerindeyse “üreticisi” durumundaydı. Bu yüzden Osmanlı modernleşmesinin doğrudan veya dolaylı olarak bu sınıfı bir tür hasım olarak görmesi ve menfi yönden

¹⁹ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)* (Çev.: Ruşen Sezer), İstanbul 2003, 178.

²⁰ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1995, VI, 145.

²¹ İsmail Kara, “Üç Devir, Üç Elmalılı Hamdi”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, , Ankara 2015, 30.

²² Hayrettin Yücesoy, “Allah’ın Halifesi ve Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet” *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XII-22, İstanbul 2007, 98.

etkilemesi tabii olarak beklenebilecek bir şeydir.”²³ İlmîye sınıfının bu olumsuz damgalanmadan kurtulma çabası, reformcularla işbirliği yapmaya giden bir süreci de beraberinde getirmiştir. Muhafazakârlığın ve taassubun kaynağı olmakla itham edilen ilmîye sınıfının ve tarikat çevrelerinin ıslahatçıların, yenilikçilerin yanında kendilerine emin yerler arama noktasına varmaları”²⁴ ilmîye sınıfının geleneksel konumunu tümenden sarsacak bir kopuşun ilk adımını oluşturacaktı.

Osmanlı İmparatorluğu'nun eğitilmiş kesimini oluşturan ilmîye sınıfı, toplumun farklı kesimleriyle devlet arasında iletişimi sağlayan önemli bir köprü işlevi görürdü. Bu durum ulemaya, halkın hissiyatını bilerek ve yönlendirerek, bazen çıkarları için, bazen dini ve geleneksel kurumların muhafazası adına reformlara karşı çıkmasına neden olmuştur. Ulemanın bu gücü her reform çabasının ulema tarafından desteklenmesi gibi bir zarurîyeti zorunlu kılmıştır. Aynı zamanda bilginin üretilmesi ve yayılması noktasında oldukça önemli bir gücü elinde barındıran ulema, bu gücün, toplumda kanaat oluşturarak, kamuoyunu yönlendirme ve şekillendirme yönüyle toplumsal algının biçimlendirilmesinde önemli bir işlev görmüştür. “İlmîye sınıfının medreseler, camiler vasıtasıyla bilgiyi tanımlama, edinme, korunma, üretme, yayma ve aktarma teknikleri ve bu faaliyetlerin zihniyet, toplum vicdanı ve değerler üzerindeki etkileri onların gücünü gösterirdi.”²⁵

Ulemanın geleneksel Osmanlı devlet yapısındaki bu etkin konumunu kaybetmesini İslahat politikalarıyla bağlantılı olarak değerlendiren İsmail Kara şu değerlendirmeyi yapar:

“İslahat hareketleri ile ilmîye sınıfı ilişkileri üç aşamalı olarak ele alınabilir: İlk aşamada Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışına kadar Saray'ın ilmîye sınıfı ile ittifaklar kurma yolunu tercih ettiğini görüyoruz. Sarayın bu davranışı, kendisine karşı bir şekilde durabilecek iki büyük güç merkezini birbirinden ayırmak teşebbüsünden başka bir şey değildir. İlmîye sınıfı Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışı sırasında Saray'a açık veya zımni destek vermekle bir bakıma kendi sonunu da hazırlamış oldu. İkinci merhalede Saray karşısında tek dengeleyici büyük güç olarak kalan ilmîye sınıfının gerilere doğru itilmeye başlandığını, statü kayıplarına uğratıldıklarını görüyoruz.

²³ Kara, *İslamcılar...*, 47.

²⁴ Kara, *İslamcılar...*, 21.

²⁵ İsmail Kara, “Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 4, İstanbul 1998, 1.

Osmanlı siyasi aklı modernleşme teşebbüslerinin askeri alanda Yeniçeri Ocağı ile ilim ve kültür alanında da medreselerle yürütülemeyeceği kanaatine gelmiştir. Üçüncü aşamada çok farklı ve müşkil bir hadise ile karşılaşılıyor; bu, ilmiyenin halife-sultana (giderek yönetim tarzına) karşı siyasi muhalefetin yanında yer almaya/yer edinmeye doğru yol almasıdır.”²⁶

1.3.III. Selim ve II. Mahmut Döneminde Ulemanın Değişen Konumu ve Siyasallaşması

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan, III. Selim dönemindeki batılılaşma hareketlerinin başladığı döneme kadar ulemanın geleneksel konumunun büyük ölçüde sürdürüldüğü söylenebilir. Geleneksel devlet sistemi içerisinde ilmiye sınıfının kısmi bir özerkliği olsa da, genellikle siyasal otoritenin önemli bir bileşeni olarak hareket etmiş, devletin en önemli rüknü olarak kendisine biçilen role uygun bir davranış içinde olmuştur. Bazı istisnaları olmakla birlikte hükümdarın sosyal, hukuksal ve politik tercihlerine ve kararlarına uyumlu hareket etmeye çalışarak herhangi bir sürtüşmeye dönüşebilecek bir karşı tutum geliştirmemiştir.

III. Selim döneminde askeri alanda başlatılan reformlarda batılı modellerin, yani şimdiye kadar “kâfir” olarak görülen toplumların, örnek alınacak olmasının, toplumda doğuracağı muhtemel tepkileri azaltmak amacıyla ulema sınıfının daha aktif desteğine ihtiyaç duyulmuştur. Bu yüzden de “III. Selim yapmayı düşündüğü reformlar için devletin sivil asker bürokrasisinden topladığı on sekiz kişilik Meşveret Meclisi'ne ulemadan da beş kişiyi çağırması ve yapılacak reformlar hakkında görüşlerini yazmalarını istemişti”²⁷ Ancak bu çabalar III. Selim'in yapmayı düşündüğü reformların hayata geçirilmesini kolaylaştırırsa da Yeniçerilerin güçlü muhalefeti karşısında uzun ömürlü olamamıştı. III. Selim'in Yeniçeri ordusuna alternatif olabilecek kendisine sadık bir ordu kurmak amacıyla oluşturduğu Nizam-ı Cedid ordusunun yeniçerilerin isyanına yol açması ve padişahın tahttan indirilmesi daha sonraki padişahlar için önemli bir tecrübe olarak değerlendirilecektir. Bu açıdan bakıldığında “III. Selim geleneksel imparatorluktan kopuşun öncüsü ve yeni bir

²⁶ Kara, a.g.m., 2.

²⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 2002, 92.

dönemin ilk temsilcisi olarak Osmanlı tarihinde modernleşme çabaları için önemli bir dönüm noktası sayılmalıdır.”²⁸

III. Selim’den sonra tahta geçen II. Mahmut, güçlü ve merkeziyetçi bir anlayışı egemen kılacak ve otoritesini bütün imparatorluk topraklarında güçlendirecek bir reformu uygulamak için harekete geçecekti. İmparatorluğun içindeki güç odaklarıyla mücadele etmek amacıyla II. Mahmut, reformların önünde bir engel olarak gördüğü yeniçerileri tasfiye etmek için yeni arayışlara girmiştir. II. Mahmut kendi saltanatının devamının yeniçerilerin ortadan kaldırılmasına, reformlara karşı koymakta onlarla sıkı işbirliği etmiş olan din ulemasının başını eğdirebilmeye bağlı bulunduğunu biliyordu.²⁹ Bu konuda atacağı adımların yaratacağı olası tepkileri önlemek için ulemanın gücünden yararlanmak istiyordu. “İslahatlarda ulemanın fiilen işin içinde olması gerektiğini düşünerek; halkın hoşgörüsüyle bakmadığı bir politikanın sorumluluğuna kısmen de olsa ulemayı ortak etmek istiyordu.”³⁰ Bu amaçla II. Mahmut Yeniçerilere karşı herhangi bir harekete girişmeden önce ulemanın mevcut gücünü kırarak Yeniçerileri olası bir isyan girişiminde ulemanın desteğinden yoksun bırakmak istiyordu. Yüksek ulemayı yanına çekerek ilmiye sınıfının reformlar konusunda geliştirdiği geleneksel refleksleri bir ölçüde değiştirmek amacıyla Şeyhülislam’ın mevcut statüsünü değiştirerek dini cemaatlerin din işlerinden sorumlu bir memuriyete dönüştürmesi, II. Mahmut’un elini güçlendiren önemli bir adım sayılmalıdır. Şeyhülislamlık yeni sistemde “dinsel hukuk müdürlüğü”³¹ diyebileceğimiz, eski konumundan daha aşağı bir statüye düşürülmüş oldu.

III. Selim ve II. Mahmut döneminde üst düzey ulemanın ıslahatları destekleyici tutumları ıslahatların kabulünü ve yürütülmesini kolaylaştırmıştır. “Birçok molla yeniçerilerin dağıtılması, Bektaşî tarikatının yasaklanması ve devlet ile ordunun modernize edilmesi icraatlarında II. Mahmut’a sadakatle destek verdiler. Osmanlı sultanlarının modernleşmeye yönelik ilk dönem reformları birçok yüksek dereceli ulemanın aktif işbirliği ile yürütülmekteydi. Baron de Tott’un yeni topçu

²⁸ Norman Itzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek* (Terc.: İsmet Özel), İstanbul 1997, 158.

²⁹ Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, İstanbul 1996, 32.

³⁰ Avigdor Levy, “Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud’un Askeri İslahatı,” *Modern Çağ’da Ulema* (ed.: Ebubekir Bagader, Çev.: Osman Bayraktar), İstanbul 1991.

³¹ Berkes, *a.g.e.*, 175

birliklerini Batı icadı süngülerle teçhiz etmesi dönemin şeyhülislamının teveccühünü kazanmıştır.”³² 1828’de Osmanlı ordusuna fes giyme uygulaması getirildiğinde birçok ünlü vaiz yalnızca Devlet Şurası’nda bu yeniliği tasvip etmekle kalmamış aynı zamanda bu yeniliğin meşruiyetini halka açıklama görevini de üzerlerine almıştır. İlk Türkçe resmi gazete *Takvim-i Vekayi* 1831’de yayınlanıncaya kadar, hükümet propagandasının ana araçları imamlar ve hocalar idi. Sultan II. Mahmud, Molla Mehmed Esad’ı gazetenin editörü ve diğer âlimi de bu gazetenin musahhihi yaptı.³³

II. Mahmut’un reformlarına karşı üst düzey ulemanın alacağı tavır, reformların toplumsal destek kazanmasında önemli bir rol oynayacağı gibi, reformların desteklenmesiyle ulema sınıfı, devlet içinde daha etkin ve vazgeçilmez bir konuma gelecekti. Bu yeni sürecin destekçisi olarak ulema, reformları nasıl ve hangi dayanaklarla halka anlatacaktı? Daha doğru bir tabirle reformları nasıl meşrulaştıracaktı? Yüksek dereceli ulema reformları desteklerken fihri hükümlere, ilk dönem İslam tarihine yahut da akıl ve sağduyuya dayandırarak savunuyordu. Kâfir düşmandan bir şeyler öğrenmek, bir bid’at teşkil etmekten ziyade düşmanı kendi silahıyla vurmak prensibinin geçerli bir uygulaması olacaktı. Modernizasyon taraftarı olan tüm ulemanın en son argümanı, şeriata aykırı olmadığı müddetçe Müslümanların sultanın emirlerine uyması yönündeki dini yükümlülüktü. “Ey inananlar, Allah’a itaat edin, Resul’e ve sizden olan emir sahibine itaat edin.(Nisa, 4/59).”³⁴

Ulema, batılılaşma çabalarına destek sağlamak amacıyla toplumsal tabanı azımsanmayacak derece de geniş olan tarikatlarla da ilişkiler geliştirmeye önem vermiştir. “Ulema liderleri, III. Selim ve II. Mahmud’un batılılaşma reformlarına bazı tarikatların desteğini sağlamak veya rızalarını kazanmak gayesiyle bu tarikatlarla güçlerini birleştirmişlerdir. 1830’ların sonlarında İstanbul’da Sultan’ın Mevleviler yoluyla devamlı bir şekilde ülkede cereyan eden hadiseler hakkında gizli bilgi aldığı yönünde güçlü söylentiler dolaşıyordu. Hiç şüphesiz ki III. Selim ve II. Mahmud’un Batılı reformlarını destekleyen mollaların tutumu, tüm ulema sınıfının

³² Uriel Heyd, “III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması”, *İslam Dünyası ve Batılılaşma, Değişim ve Sorunlar* (Ed.: A. Hourani, U. Heyd v.dğr.), İstanbul 1997, 14-15.

³³ Heyd, a.g.m., 17.

³⁴ Heyd, a.g.m., 28-30.

genel tutumunu yansıtmıyordu. Ulema liderlerinin, genel itibarla Sultan Mahmud'u desteklemiş veya en azından isteklerine boyun eğmiş olmalarına rağmen, alt mevkilerdeki birçok ulema Avrupa yeniliklerine karşı son derece düşmanca bir tavır takınmıştır. Ulema zümresinin yüksek mevkide olanları, hükümet içinde yüksek pozisyonlar işgal ettikçe, alt derecedeki ulemanın ve softaların husumeti doğal olarak tüm otoriteye yöneldi. II. Mahmud'un ilk dönemi boyunca, softalar birçok kez, yüksek mevkideki ulemayı da kapsamak üzere hükümet otoritesi ile açık bir şekilde mücadele etmişlerdir.³⁵

Yüksek sınıfa mensup ulemanın, reform politikalarını destekleyerek Sultan'la işbirliği yapması sayesinde konumlarını güçlendirerek rejimden bazı çıkarlar elde etmelerini sağlamıştır. Ulema sınıfının muhalif “yeniçerilere ve Bektaşilere karşı düşmanlıkları, reformist sultanların doğal yardımcıları olmalarını sağladı.”³⁶

Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da II. Mahmut tarafından kaldırılmasıyla, 19.yüzyıldaki Osmanlı siyasi sisteminin yapısal unsurlarından biri olan iktidarın merkezileştirilmesi sürecinin ilk aşaması tamamlanmıştır. Yeniçerilerin siyasi iktidar karşısındaki her hareketi etkileme gücü birçok kez tecrübe edilmişti. Ocağın kaldırılmasıyla, önemli ve etkili bir muhalefet gücü tarih sahnesinden çekilmiş oldu.³⁷

Uriel Heyd, Osmanlı Devleti'ndeki modernleşme hareketlerinin ulemanın konumunda yaptığı zayıflatıcı etki ve bu hareketlerin ulema tarafından desteklenmiş olmasının din-devlet ilişkileri açısından doğurduğu sonuçları şu şekilde değerlendirmiştir:

Selim ve Mahmud dönemlerindeki önde gelen ulemanın, kendileri tarafından desteklenen Batılı reformların en sonunda Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun İslami karakterini yıkacağına fark edecek kadar ileri görüşlü olmamaları bir dereceye kadar şaşırtıcıdır. Ulemanın, hükümetin asli bir parçası haline getirilmesi ile umera ve fukaha, politik-idari gerçek ve dini-hukuki teori arasındaki geleneksel uçurumu ortadan kaldırma hususunda Osmanlılar büyük ölçüde başarılı

³⁵ Heyd, a.g.m., 20-23.

³⁶ Heyd, a.g.m., 55

³⁷ Florian Riedler, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Muhalefet ve Meşruiyet Siyasi Kültür ve Komplolar* (Çev.: Azize F. Çakır), İstanbul 2012, 15.

*olmuşlardır....Ulemanın, devletin yönetici sınıfına entegrasyonu, Osmanlı Devleti'nin bütünlüğü açısından faydalı olmuş olabilir. Fakat İslam dini için en azından onun resmi formu açısından, çok ciddi neticeler içerir.*³⁸

Sultan açısından ise bakıldığında çok daha karlı bir sonuç ortaya çıkmaktaydı: ulemanın desteğiyle yeniçerileri tasfiye ederek en tehlikeli muhalif gücünü ortadan kaldırdı. Böylelikle muhalif güçlerden biri ortadan kaldırılarak ulemanın etkinlik alanı daraltılmış oldu. Sultanın yeni hedefi reform politikalarını destekleyen ordunun desteğiyle ulemanın konumunu daha da zayıflatmaktı.³⁹ Ulema açısından bakıldığında elde edilen kazanımların maliyeti çok daha pahalı olmuş ve ulemanın giderek Sultan'ın artan gücüne teslim olmalarına neden olmuştur.⁴⁰ Bu durum ulema sınıfının daha alt düzeydeki kesimleriyle irtibatlarının kesilmesine ve ulemanın reformcularla özdeşleştirilerek halk tarafından hedef haline getirilmesine yol açmıştır. Ulema, “halkın duygularındaki tepkici eğilimleri”⁴¹ değerlendirememekten dolayı siyasal iktidarın amaçlarına hizmet eden memurlar konumuna düşmekten kurtulamamıştır.

1.4.Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e İslamcılık Düşüncesi

Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri yenilgilerle beraber hızlanan ekonomik ve sosyal çözülmesini durdurmak amacıyla gerek devlet yöneticileri, gerekse aydınlar tarafından bazı çözüm teklifleri ve önerileri ortaya atılmıştır. Bu çözüm teklifleri nihai amaç olarak İmparatorluğun bütünlüğünü korumayı amaçlarken, aynı zamanda değişen dünya sistemine ayak uydurma kaygısıyla devlet ve toplumun işleyişi ve örgütlenişini yeniden tanımlama çabası olarak görülebilir.

Osmanlı Devleti'nde milliyetçi düşüncelerin etkisiyle isyan eden Yunanlılara karşı devletin herhangi bir önlem alamaması ve kısa süre sonra Yunanlıların bağımsızlığını kazanması milliyetçi uyanışların kontrolü için daha acil ve kalıcı tedbirlerin alınmasını zorunlu hale getirmişti. Fransız İhtilali'yle başlayan milliyetçi fikirlerin etkisiyle gelişen bağımsızlık hareketlerini bastırmak, Osmanlı tebaasını

³⁸ Heyd, a.g.m., 56.

³⁹ Levy, a.g.m., 43.

⁴⁰ Levy, a.g.m., 45.

⁴¹ İştıyak Hüseyin Kureşi, “İslam Toplumunda Ulemanın Konumu” *Modern Çağ'da Ulema* (Ed.: Ebubekir Bagader), (Çev.:İstanbul 1991, 24.

oluşturan çeşitli unsurları “Osmanlılık” üst kimliği etrafında birleştirmek amacıyla bir devlet politikası olarak gelişen Osmanlılık hareketi⁴² din temelli millet kavramından vatandaşlık esasına dayanan yeni bir “millet” inşa etmeyi öngörmüştür. Uluslararası baskıların etkisiyle giderek gelişen bağımsızlık hareketleri ve içerde giderek artan huzursuzluklar devletin bu sorunlara daha kalıcı çözümler getirmesini zorunlu hale getirmiştir. Bu amaçla yayınlanan Tanzimat Fermanı, vatandaşlar arasındaki dini ve etnik farklılıkları ortadan kaldırarak yeni bir kimlik inşasıyla “bir Osmanlı ferdi”⁴³ yaratmayı amaçlamıştır. Fermanın amacı Osmanlı egemenliğinde yaşayan milletler arasında giderek gelişen milliyetçi uyanışı engelleyerek, onları Osmanlı yönetim sistemine bağlamaktı.

Osmanlı yöneticileri tarafından uygulamaya konan Osmanlılık düşüncesi gayrimüslim unsurlar tarafından önemsenmemiş ve azınlıkların bağımsızlık taleplerini bastırmak amacıyla gündeme getirildiği düşünülmüştür. 1876’da Meşrutiyet’in ilanı ile açılan Meclis-i Mebusan’da azınlıkların temsil edilmesi ve ardından hazırlanan Kanun-i Esasi, bu fikrin gerçekleşebileceğine dair umutları arttırmışsa da 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’nı bahane eden II. Abdülhamid’in meclisi feshetmesi bu umutların da hızla tükenmesine yol açtı. 1912’de başlayan Balkan Savaşları’ndan sonra Arnavutluk’un bağımsızlığını kazanması, Sırp, Romen ve Rum nüfusun Osmanlı sınırlarının dışında kalması Osmanlılık siyasetinin esas hedefi olan gayrimüslim unsurların birlikteliğini amaçlayan bu politikanın iflâsı anlamına geliyordu. Dolayısıyla elde kalan Türk olmayan Müslüman nüfusa yönelen yeni bir siyasal düşünce olarak İslamcılık ya da İttihad-ı İslam fikrinin giderek işlenmeye başlandığını görmekteyiz.

İslamcılık düşüncesinin doğuşunu ve gelişmesini sağlayan koşulları Kemal H. Karpat dört etkene bağlar: “Birincisi, toplumsal yapı değişiklikleridir. İkincisi, bu toplumsal değişikliklere paralel olarak gelişen, bu değişikliklerin kısmen nedeni ve neticesi olan dış siyaset gelişmeleridir. Üçüncü etken, düşünce alanında meydana gelen değişiklikler ve dördüncü etken ise II. Abdülhamid’in padişah ve halife olarak etrafında gelişen sosyo-politik olayları yorumlayarak onlara verdiği yön ve

⁴² Şükrü Hanioglu, “Osmanlılık”, *Tanzimattan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, V, 1389.

⁴³ Hanioglu, a.g.m., 1390.

şekildir.”⁴⁴ Çok yönlü etkenlerin etkisiyle gelişen İslamcılık düşüncesinin dış siyasi koşullar ve iç toplumsal değişimlerin baskısının neticesinde gelişen bir siyasal hareket olarak görülebilir. İçerde daha çok milliyetçi fikirlerin etkisinde kalan Müslüman azınlıkları, Osmanlı çatısı altında tutma gayreti ön planda iken dışarıda ise emperyalist batılı ülkeler ve Rusya’nın yayılmacı politikalarına karşı bir İslam Birliği dayanışması olarak karşımıza çıkar.

Tanzimat’la başlayan batılılaşma hareketleri, Osmanlı Devleti’nin dayanağını oluşturan geleneksel kurumların dönüşümünü de beraberinde getirmiştir. Osmanlı siyasa-toplumsal yapısındaki bu dönüşüm geleneksel kurumların kendilerini tehdit altında hissederek karşıt tepkiler geliştirmelerine neden olmuştur. Tanzimat’ın Osmanlı Devleti’nin kuruluş felsefesinde yapmayı düşündüğü reform girişimleri, özellikle ulema kesimi tarafında kuşkuyla karşılanmıştır. “Tanzimatçıların laikleştirici politikaları, üst düzey ulemayı, devlet politikasının hazırlanması, ayrıntılandırılması ve uygulanması konularında sahip oldukları paydan tedricen yoksun bıraktı. Din, gene tedrici biçimde idari ve yargısal olaylardan ayrılırken, eğitim kurumları da laikleştirildi. Devlet adamlığının yanı sıra, ilahiyat eğitimi görmüş olmayı da gerektiren resmi makamlardan birçoğu, iktidarın kaynağını oluşturan yerler olmaktan çıkarıldılar.”⁴⁵ Devletin çeşitli güç odaklarına karşı II. Mahmut’tan itibaren başlatılan mücadeleden sağlanan neticenin heba edilmemesi gerekiyordu. Bu durum önemli bir iktidar alanına sahip olan ulemanın etkinlik alanını daraltmakla sağlanabilirdi. “Osmanlı devlet adamlarının, ulemayı devlet yönetimindeki etkin konumlarından uzaklaştıracak uygulamaları süratle benimsemeleri, devletin özerkliğinin korunması yönüyle de değerlendirilmektedir.”⁴⁶

Yönetim alanında ulema sınıfının ve ilmiye kurumlarının etkinlik alanının daraltılması yönünde atılan adımlar, ilmiye mensuplarına kurumsal ve düşünsel miraslarını yeniden gözden geçirerek “yeniden var olma” çabası içine girmelerini sağlamıştır. II. Mahmut döneminde üst düzey ulemanın reformlara verdiği desteğe rağmen ulemanın geleneksel rolünün azaltılması yönünde atılan adımlar, ulemayı yeni arayışlara itmiştir. Tanzimat’ın laikleştirici politikalarına karşı, İmparatorluğun

⁴⁴ Karpat, *Osmanlı’da Değişim...*, 324.

⁴⁵ Mardin, *Bediüzzaman ...*, 171.

⁴⁶ Mardin, *Bediüzzaman...*, 180-181.

esas unsurunu oluşturan Müslümanlar tepki göstermiştir. “Tanzimat Hareketlerine duyulan tepkiler sonucunda, devletin her türlü kahrını çeken ve ezilen Müslüman halk arasında, özellikle gençlerde de bir aksülamel olarak İslam’a dönüş ya da İslamcılık düşüncesi belirmeye başlar.”⁴⁷ İslamcılık düşüncesi bu yönüyle Tanzimat kurumlarının laikleştirici çabalarına karşı İslam’ın yeniden yorumlanması şeklinde tezahür etmiştir. Osmanlı topraklarında Yeni Osmanlıların dile getirdiği fikirler de İslam’ın, devletin yeni istikametlerine nasıl uyarlanabileceği yönünde geliştirilen çabalar olarak yorumlanabilir. “Tanzimat saflarına kazanılmamış olan ulema, İslamiyet’in üstünlüğü, demokrasiye ve bilime katkıları konusunda kendi teorileri üzerinde çalışmaya başladılar. Buna karşılık, Ali Suavi gibi alt sınıflara yakın olan din adamları, bir yaşam tarzı olarak, doğrudan demokrasiyi ya da İslamiyet’in bozulmamış hali saydıkları şeyi canlandırma çabasındaydılar.”⁴⁸

İlmiye sınıfı, medreseler ve tekkeler devletin yeni yönelimlerini hesaba katarak yeni pozisyonlar almak zorundaydı. Batılılaşma çabaları İslam’ın ve Osmanlı’nın geleneksel kurumları için bir tehdit oluşturuyordu. Dolayısıyla İslamcılar bu dönemde İslam’ın, Osmanlı’nın bekası ve kalkınması için elverişli bir yorumunu bulmak zorundaydılar. “1860’lara gelindiğinde, ulema ile tutucu dini görüşlere sahip kesimler, gerçek anlamıyla bir “kültür savaşı”nın patlak vermek üzere olduğunu ve bu savaşta kaybeden tarafın kendileri olabileceğini kavramaya başladılar. Bu noktada İslamiyet sessiz kalamazdı. Böylece, bir uygarlık olarak İslamiyet’in kültürel içeriği ön plana çıkarıldı ve bu uygarlığın Batı uygarlığı karşısında üstünlüğü özellikle vurgulandı.”⁴⁹

1.4.1.Yeni Osmanlılar ve İslamcılık

Tanzimat’ın ilanından sonra Batılı fikirlerden etkilenen bazı Osmanlı aydınları ülkedeki olumsuz koşulları değiştirmek amacıyla 1865’te *İttifak-ı Hamiyet* adında bir örgüt kurdular. Daha sonra *Yeni Osmanlılar Cemiyeti* adını alan cemiyetin başlıca üye ve kurucuları arasında Namık Kemal, Ziya Paşa, Şinasi, Ali Suavi, Mehmet Bey, Nuri Bey, Reşad Bey, Mahmut Nedim Paşa, Mustafa Fazıl Paşa yer almıştır. Cemiyete katılanların büyük çoğunluğu Osmanlı’nın Hariciyesini yakından

⁴⁷ Neşet Toka, “Bir Siyasi İdeal Olarak Meşrutiyet-i Meşrua ve İttihad-ı İslam”, *Münazarat Sempozyumu:1, Milliyet Fikri ve Kürt Meselesi* (Ed.: Kadir Aytar v.dğr), Ankara 2013, 174-175.

⁴⁸ Mardin, *Bediüzzaman...*, 188

⁴⁹ Mardin, *Bediüzzaman...*, 184.

takip edebilen Tercüme Kalemi'nde çalışan kişiler olmalarından dolayı Avrupa'daki gelişmelerden ve fikirlerden haberdar olan aydınlardan oluşmuştu. Cemiyet, İtalya'da ulusal, cumhuriyetçi bir İtalyan siyasi birliği kurmayı amaçlayan *Carbonari* örgütünü örnek alarak kuruldu.⁵⁰

Cemiyetin kuruluş amacı, Ali Paşa'nın ağır ve ezici politikasına son vermek ve devlette hürriyetçi bir yönetim kurmaktı. Bunun için evvela Ali Paşa'yı yerinden düşürmek ve ikinci olarak onun yerine yeni düzene taraftar ve hürriyetçi yönetimi sağlayacak kimseler bulmaktı.⁵¹ Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğine dair kaygılar taşıyan Cemiyet üyeleri, Ali ve Fuad Paşaların kötü yönetiminden dolayı bir çöküşe doğru giden İmparatorluğu kurtarmak gibi bir ideal peşindeydiler. Sadrazamlık ve Hariciye Nazırlıklarının zaman zaman yer değiştirerek yapmış olan Ali ve Fuad Paşaları, Osmanlı politikalarını şahsi yönetime dönüştürerek, fildişi kulesinde yanlış politikalar üretmekle ve bir dalkavuklar oligarşisi oluşturmakla suçlanmışlardır.⁵² Cemiyet üyelerinin Ayasofya Camii'nde yaptıkları toplantının hükümet tarafından haber alınması üzerine, üyeler polis takibatına uğramış ve bu olay üzerine Cemiyet üyeleri farklı yollarla Avrupa'ya gitmek zorunda kalmışlardı. Fransa'ya giden Cemiyet üyeleri Ziya Paşa'yı başkan, Ali Suavi'yi ise sözcü olarak seçtiler. Mustafa Fazıl Paşa ise cemiyetin finansman işini üstlenerek üyelere maaş bağladı. Fransa'daki sıkı basın kanunu ve Yeni Osmanlılar'ın Fransa'daki devrimci örgütlerle ilişkiler geliştirmesinden dolayı Fransa hükümetinin baskısıyla faaliyetlerini Londra'ya taşımak zorunda kaldılar. Ali Suavi *Muhbir* gazetesini Londra'da yayınlamaya başladı. Ziya Paşa, Namık Kemal ile birlikte Londra'da *Hürriyet* gazetesini çıkardı. Üç buçuk yıllık Avrupa macerasında Yeni Osmanlılar, umdukları kamuoyu desteğini bulamadılar. Aralarında da çeşitli görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştı. Mustafa Fazıl Paşa, Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahati sırasında padişahla anlaşarak İstanbul'a döndü.⁵³

Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ın getirdiği sorunların çözümü için çeşitli fikirlerin Osmanlı kamuoyuna taşınmasında ve tartışılmasında önemli bir rol

⁵⁰ Berkes, *a.g.e.*, 276.

⁵¹ Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih Muhasebeleri* (Sadeleştiren: Enver Koray), Ankara 1985, 136.

⁵² Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (Çev.: Mümtazer Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan), İstanbul 1998, 18-19.

⁵³ Berkes, *a.g.e.*, 286-287; Mardin, *Yeni Osmanlı...*, 20.

oynadılar. Yeni Osmanlıların fikirleri çok geniş bir alanda ve farklı ideolojilerin etkisiyle şekillendiği için Yeni Osmanlılar üzerinde yapılan çalışmalar da oldukça farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Yeni Osmanlıların düşüncelerinde siyasi bir hedef olarak Osmanlılık baskın bir fikir olarak öne çıkmışsa da, Türkçü, Batıcı akımların çeşitli izdüşümlerine de rastlayabiliriz. Dolayısıyla kendilerinden sonraki birçok fikir akımına kaynaklık edebilecek bir zenginliğe sahip olan Yeni Osmanlıların siyasi iktidar problemlerine ve sosyal sorunların çözümüne dair geliştirdikleri fikirlerde ve önerdikleri reform programlarında İslami yaklaşımların ve İslam'ın ana rolü oynadığı görülür.⁵⁴

İslamcılık düşüncesi, Yeni Osmanlılarla birlikte yeni bir yönelim kazanmaya başlamıştır. İslam bu dönemde toplumun temel dinamiklerinden biri olarak hem muhalefet etme aracı, hem de toplumsal mobilizasyon için önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Yeni Osmanlılarca dile getirilen fikirlerde İslam, geleneksel anlamından çıkarılarak ideolojik yönüyle kullanılmıştır.” Geleneksel İslam'dan ideolojik İslam'a geçişte Yeni Osmanlıların fikirleri önemli bir dönüm noktasıdır.”⁵⁵

Toplumun önemli bir kesiminin Müslüman olduğu Osmanlı'da en radikal çözüm arayışlarında bile Kitap ve Sünnet'ten deliller getirmek, devrin hadiselerini ve müesseselerini tenkit ederken örnek olarak ideal İslami müesseselere başvurmak yaygın bir davranış biçimidir.⁵⁶ Yeni Osmanlılar, bu toplumsal gerçeğin farkında olarak reformcu fikirlerini İslami bir muhteva içerisinde sunma gayreti içerisinde oldular.” Yeni Osmanlıların İslam'a asgari düzeyde, bir sosyal pekiştirici olarak baktıklarını söyleyebiliriz. İslam, toplumun kalkınmasında, yeni fikirleri benimsemesinde güçlü bir manivela olarak” önemli bir işleve sahipti.⁵⁷ Yeni Osmanlılar model aldıkları batılı kurum ve fikirleri, İslam geleneğinden aldıkları kavramlarla ifade etmeye özen gösterdiler. Batıdan aldıkları fikir ve kavramları İslam düşünce geleneğindeki kavramlarla karşılamaya çalışarak İslam düşünce geleneğini yeniden yorumlama gayreti içinde oldular. “*Ondokuzuncu yüzyılda birçok İslamî modernist hareketin ortak karakteristiğinde, yani İslam'ın orijinal “bozulmamış”*

⁵⁴ Türköne, *a.g.e.*, 101.

⁵⁵ Türköne, *a.g.e.*, 95; Mardin, *Bediüzzaman...*, 194.

⁵⁶ Ahmet Turan Alkan, *Sıradışı Bir Jöntürk Ubeydullah Efendi'nin Amerika Hatıraları*, İstanbul 1997, 47.

⁵⁷ Türköne, *a.g.e.*, 99.

kaynaklarına geri dönme teşebbüsü olan arındırmacılıkta (purizm) bulunabilir. Yeni Osmanlılar, İslam siyaset teorisinde kullandığı lugatçede adâlet, bi'at, ic'â'-i ümmet, meşveret gibi kavramları kullanırlar. Yeni Osmanlılar, bu dört İslami kaynak içinde, argümanlarını hemen hemen yalnızca siyasi teolojiden alarak kullandılar ve gelenekçi yazarlar tarafından sağlanan İslami yönetimle ilgili idealize edilmiş tasvirlerdeki örneklere dayandılar.”⁵⁸

İslamcı düşüncenin ortaya çıkışı ve gelişiminde Yeni Osmanlılar'a öncü bir rol veren Mümtaz'er Türköne, İslamcılık düşüncesine Yeni Osmanlılar'ın katkısını şu şekilde değerlendirir: *Yeni Osmanlıların ve diğer gazeteci aydınların geliştirdikleri düşünceleri İslamcılığa indirgeyemeyiz; ancak o tarihten itibaren bu güne aktarılan İslamcılık adını verdiğimiz düşüncenin temel görünüşlerinin, problemlerinin ve yaklaşık olarak getirilen çözümlerin ve tekliflerin ilk defa söz konusu aydınlar tarafından geliştirilip ve kavramsallaştırılmıştır.*⁵⁹ “Yeni Osmanlılar liberal düşüncelerini, özledikleri modern kural ve kurumları İslamlık'ın ilkelerinden çıkarma çabalarına karşın, onlar için yine de Batı bir model, bir arayış kaynağıydı. İslamlık kamuflajlarının altına saklanamayan bir batı kokusu taşıyorlardı.”⁶⁰ Bu aynı zamanda Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısında ortaya çıkan ve sonraki yıllarında çokça uğraşacağı bir problemi de beraberinde getiriyordu. “Ruhda İslam ve şarklı, şekilde garplı olmak isteyen bu düalist Tanzimat zihniyetini en iyi ifade eden Yeni Osmanlılar'ın önde gelen düşünürü Namık Kemal'dir.”⁶¹

Namık Kemal'in siyasi düşüncelerini ve düşünce geleneğimiz içindeki özgün konumunu Şerif Mardin şu şekilde değerlendirmektedir: “Namık Kemal, zamanının eserleri arasında yegâne siyasi felsefeyi vücuda getirmiştir. Kemal'in siyasi felsefesi, iki bakış açısından incelenebilir: ilki, İslami ve Batılı siyaset kavramları arasında amaç, kaynak ve iç tutarlılık bakımından gerçekleştirilmeye çalıştığı sentez; ikincisi ise, Türk düşünürlerinin sonraki kuşaklarını etkileyen birtakım önemli siyasi kavramların Osmanlı'nın tartışma gündemine getirilmiş olmasıdır.”⁶² Namık Kemal'in düşüncelerinde İslam'ın ve batılı fikirlerin çeşitli oranlarda etkili olduğu

⁵⁸ Mardin, *Yeni Osmanlı...*, 95-96.

⁵⁹ Türköne, *a.g.e.*, 274.

⁶⁰ Berkes, *a.g.e.*, 351.

⁶¹ Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, *Tanzimat*, İstanbul 1999, II, 762.

⁶² Mardin, *Yeni Osmanlı...*, 319.

şüphesizdir. Ancak bu fikirlerin formülasyonunda genellikle İslami kavram ve terimlerin özenle tercih edildiği görülebilir. Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu sorunların çözümünde İslam'ı tek başına bir model olarak görüp önerse de, yönetimle ilgili fikirlerde Avrupa'daki tecrübe ve fikirlerden yararlandığı söylenebilir. Tanzimat dönemindeki düzenlemelerde Fransız kanunlarının örnek alınmasını eleştirerek şeriatın her türlü ihtiyaca cevap verdiğini dile getirir: “Hayfa ki elimizde şeriat gibi medeniyetin her türlü ihtiyacatını ifaya kâfi bir atıye-i ilahiye var iken o bırakıldı da sekiz on zalûm ve cehûlun havatır ve hevesatı mülkümüzde esas-ı hukuk addolundu.”⁶³ Başka bir yazısında Tanzimat'ın aslında şeriatın yeniden te'sisi için ilan edildiğini, ulemanın şeriatın muhafazasında gösterdiği ihmalkârlıktan dolayı yeni kanunların çıkarıldığını dile getirir: Şeriat mi denilecek? O, zaten mer'i olsaydı Tanzimat'ı neşre hacet kalmazdı? Ulema eğer şeriat-i İslamiyeyi muhafaza etseydi zaten şunun bunun bilamuhakeme katline fetva vererek Avrupa himayesi altında bir varakpâre ile binaullah olan hayat-ı beşerin teminine ihtiyaç bırakmazlardı”.⁶⁴

Namık Kemal, İktidarın kaynağı ve kullanımıyla ilgili geliştirdiği fikirlerde Rousseau'nun 'sosyal mukavele' düşüncesini İslam'ın öngördüğü 'biat' düşüncesiyle açıklamaya çalışır. Kemal'e göre içinde hükümdara sadakatin meşrulaştırıldığı kavram biat'tır. Biat, İslam cemaati ile Halife arasında yapılmış bir mukavele hükmündedir. Bu düşüncelerini temellendirirken batıdan aldığı “halk”, halkın menfaatleri”, ve “efkâr-ı umumiye” gibi biatle ilişkilendirdiği yeni terimler kullanması onun düşüncelerindeki batılı etkilerin bir göstergesidir. İslam düşüncesinde yer alan “ehl-i akd ve ehl-i hall” daha sınırlı bir anlama gelir.⁶⁵ Namık Kemal, geliştirdiği siyaset anlayışında bireye batılı anayasal devletlerde verilen ölçüde yüksek değer verileceği bir siyasi sistemin savunuculuğunu yaptı. Bunu yaparken de Kur'an'ın, “eşyanın insanın emrine musahhar kılındığı” ifadesine dayandırarak, kişinin dokunulmazlığı konusundaki İslami hükme göndermede bulunmuştur.⁶⁶

İslam'ın siyaset anlayışını adalet, medeniyet ve ilerleme için yeterli bulan Namık Kemal, Osmanlı'nın gerileyişini İslam'dan uzaklaşmış olmasına bağlar.

⁶³ Sungu, a.g.m., 802.

⁶⁴ Sungu, a.g.m., 783.

⁶⁵ Mardin, *Yeni Osmanlı...*, 327.

⁶⁶ Mardin, *Yeni Osmanlı...*, 331.

İslamiyet'e tam uyulması durumunda vatanın gerçek kurtuluşu sağlanarak, insanların talep ettikleri hürriyetin temin edileceğini öne sürer. Devletin "Usul-i meşveret" üzere yönetilmesini istemiştir. Yeni Osmanlıların terminolojisinde "Meşveret" demokrasinin, "Şura" parlamentonun yerine kullanılmıştır. Ali Suavi, hükümetleri "Hükümet-i meşruta" ve Hükümet-i mutlaka" olarak ikiye ayırdıktan sonra İslam'ın devlet yönetiminin çeşitli kayıtlara bağlı olarak meşrutî yönetime dayandığını bazı şer'î delillere dayandırarak savunur. Muhbir'deki "*Terk-i Meşveret*" isimli makalesinde Meşveret'in şeriatın emri olduğunu şu şekilde ifade eder: *Adaletin icrası tarz-ı idaremizin değişmesiyle olur. Usul-i meşveretin vazıyla olur. Meşrutiyet-i idarenin ilanıyla olur. Meşrutiyet-i idare şu başı açık istiklâllere bir had vâz etmek demektir. Böyle keyfî idare olmaz. Böyle devlet yürümez. Bizler Müslümanız, İslamiyetin hürriyet ve adalet üzere müesses olduğunu biliriz. İstediğimiz Usul-i meşveret ve meşrutiyet kitab ve sünnet ve icma-ı ümmet ile sabit.*"⁶⁷ Ali Suavi'nin belki de en dikkate değer çıkışını Meşrutiyet'in ilanında çok önemli rol üstlenen Mithat Paşa'nın Abdülhamid tarafından sürgün edilmesi olayında gösterdi. Bu konuda Abdülhamid'i destekleyerek Mithat'a hücum etti; hürriyetin adil olmayan Mithat gibi nazırların değil, halkın faydalanması gereken bir şey olduğunu söyledi.⁶⁸

Yeni Osmanlılar'ın Namık Kemal'den sonraki en önemli temsilcisi olan Ziya Paşa *Hürriyet*'te çıkan bir makalesinde Tanzimat döneminin kanunlarını eleştirirken yine İslam'ın her soruna çözüm üretecek geniş bir birikime sahip olduğunu savunur: "derya-yi bîpayan şeriattan istifade imkânı elde iken bu çare cüstüçü* olunmayıp ondan hariç bir yolda tanzim-i kavanin fikr-i fâsidine zehaptan büyük hata olamaz."⁶⁹

Yeni Osmanlılar'ın Abdülaziz döneminde Osmanlı Devleti'nin dış politikasında giderek güçlenen bir hareket olarak İttihad-ı İslam düşüncesine nasıl baktığına dair Namık Kemal'in İbret'te çıkan yazısında ifade edilmiştir; "*Lakin maksat ittihad-i İslam olunca bittabi hudud-i Osmaniye derununa inhisar edemez ve o kadar umumi tutulacak bir arzunun beka ve revacı ise zann-i acizanemizce ancak siyaset ve mezhep devaisinden bütün bütün tecridiyle hâsıl olabilir. Ehl-i İslam suret-i ittihadını politika ağrazında veya mezhep mücadelelerinde değil, vaiz*

⁶⁷ Türköne, a.g.e., 108.

* cüst ü cû: arayıp sorma, araştırma.

⁶⁸ Mardin, *Yeni Osmanlı...*, 404.

⁶⁹ Sungu, a.g.m., 800.

önlerinde, kitap sahifelerinde aramaya muhtaçtır.”⁷⁰ Açıkça görüleceği üzere Yeni Osmanlıların İttihad-ı İslam düşüncesi İslam dünyasında bir siyasi birlik oluşturmak gibi gerçekleşmesi olanaksız bir ütopyaya dayanmaz. Siyasi olmaktan ziyade sosyolojik bir temele dayanır. İslam dünyasında kültürel dayanışma ve yardımlaşma fikrini esas alır. İslam dünyasının öncü devleti olarak Osmanlı'nın, Müslüman halkın gelişiminde yardımcı olması ve Namık Kemal'in ifadesiyle “garbın envar-i maarifinden Asya'da bulunan ihvanımızı hisseyap etmektir.”

Niyazi Berkes, Yeni Osmanlıların Pan-İslamist olmadığını ve bu düşüncenin İslam dünyasında ilerleme ve uygarlığın gelişiminde olumlu bir rol oynayabileceği yönünde kültürel bir yakınlaşmaya sebep olabileceği düşüncesiyle desteklendiğini, ancak siyasi hedefinin gerçekçi olmadığını Namık Kemal'den aktardığı şu ifadelerle dayandırır: “Bütün Müslümanların terakki ve uygarlık yoluna girmelerinin elbette istenecek bir şey olduğunu, fakat İslamların ittihadının nasıl gerçekleştirilebileceğini anlayamadığını bildirdikten sonra, böyle girişimlerle kendimizi dünyaya gülünç etmeyelim.”⁷¹ Birçok konuda diğer üyelerden farklı düşünceler ortaya atmış olan Ali Suavi, İttihad-ı İslam fikrinin siyasi amaçlar için kullanılmasından yanadır. Mekanik bir Panislamcılık'a karşı çıkmakla beraber, İslamiyet'in Müslüman halkları ayaklandıracak bir bayrak olarak kullanılmasına itiraz etmemektedir.⁷²

Yeni Osmanlıların düşüncelerinde ve reform önerilerinde İslam'ın esaslı bir yer işgal ettiği çok açık olarak görülmektedir. Bu öneriler her ne kadar batılı fikirlerin izlerini taşısa da getirilen öneriler İslami gelenekle ilişkilendirilerek ifade edilmiştir. Bu durum düşüncelerin Müslüman kamuoyunda kabul görmesini sağlamaya yönelik bir çaba olarak da yorumlanabilir. Ancak geliştirilen fikirlerin Osmanlı geleneğine değil de “Asr-ı saadet” e dayandırma çabasının nedeni ise Osmanlı geleneğinin bu yeni fikir ve yorumlara uygun olmaması ve geleneğin elverişsiz oluşuyla izah edilebilir. “İslam'a müracaatlarının, bunun selefi yorumunu tercih etmelerinin sebebini, “kendileri” için bir temel arayışı oluşturacaktır.”⁷³ Yeni kavramların, eski İslami entelektüel kalıplara dökülmesinin neticesi olan bu tamamıyla ideolojik başarısızlık diğer modernist ulemanın zihin dünyası hakkında

⁷⁰ Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul 1997, 88.

⁷¹ Berkes, *a.g.e.*, 357-358.

⁷² Mardin, *Bediüzzaman...*, 197.

⁷³ Türköne, *a.g.e.*, 96.

bize önemli bazı ipuçları verebilir.⁷⁴ Ahmet Yaşar Ocak, Tanzimat'la başlayarak II. Abdülhamid döneminde giderek yaygınlaşan İslamcılık akımının geleneksel Osmanlı klasik İslamından bütünüyle farklı ve tepkisel bir hareket olarak geliştiğini, Batı karşıtlığına rağmen modernist bir hareket olarak değerlendirir.⁷⁵

1.4.2.İslamcılık Düşüncesinde Cemaleddin Efgani Etkisi

İslamcılığın siyasi bir ideoloji olarak gelişmesinde öncü bir rol oynayan Seyyid Cemaleddin Efgani'nin karmaşık ve çelişkili hayat hikâyesi ve kişiliği, onun düşüncelerinin farklı yorumlanmasında da etkili olmuştur. Şii kökenine yapılan vurgular onun tutucu-gelenekçi sünni kesim tarafından pek hoş karşılanmayan fikirlerini yadsımak amacıyla kullanılmıştır. Karmaşık kişiliği ve düşüncelerine ilaveten biyografisindeki tutarsızlıklar ve çelişkiler onun sonraki dönem İslamcı düşünce içerisindeki rolünün de muğlak kalmasına yol açmıştır.

Birçok İslam ülkesinde bulunmuş, yaşamış ve oradaki yöneticilerle bağlantılar kurmuş olan Efgani, İslam dünyasında hem İslami düşüncüyü canlandırarak Müslümanların kalkınmasını sağlamak, hem de batının emperyalist politikalarının karşısında İslam dünyasının direniş potansiyelini harekete geçirmek istemiştir. Efgani'nin İslamcı düşünce içerisindeki rolünü Kemal Karpat şu şekilde ifade etmiştir. "Efgani ilk kez Müslümanların birbirini tanımalarından ve birleşmelerinden söz etmekle kalmamış, Müslümanların kitle hareketlerine girişmelerini ön görmüştür. Ayrıca İslamiyet'i bir siyasi ideoloji şekline sokarak bir kitle seferberliğinin vasıtası yapmak istemiştir."⁷⁶

Pan-islamik ve Avrupa karşıtı politikalar, Osmanlı Sultanı Abdülaziz'in saltanat dönemi olan 1871-1876 döneminden itibaren ortaya çıkmaya başlamış, 1876'da Sultan Abdülhamid tarafından tamamlanmıştır. Tam da bu düşüncelerin tartışıldığı bir dönemde Efgani'nin İstanbul'a gelerek bir süre burada kalması bu düşüncelerin Efgani tarafından ilk kez dile getirildiğine dair kanaatleri

⁷⁴ Mardin, *Yeni Osmanlı...*, 424

⁷⁵ Ahmet Yaşar Ocak, "II. Abdülhamid Dönemi İslamcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslamı'na Genel Bir Bakış denemesi", *Sultan Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul 1994, 123.

⁷⁶ Kemal Karpat, "Türköne'nin C. Afgani Değerlendirmesi" *Bilgi ve Hikmet Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi*, 1993/3, 174.

güçlendirmiştir.⁷⁷ Cemaleddin Efgani'nin İstanbul'da kaldığı 1869-1871 yıllarında ilişki kurduğu bilinen kişilerin hepsi Pan-İslam'la alakası olmayan Batıcılar ve yenilikçilerdir. Eğer Pan-İslamik fikirler, bu erken dönemde Efgani'ye cazip geldi ise, bu muhtemelen biraz sonra liberal anayasacı "Genç Osmanlılar" ve yenilikçi Namık Kemal'e cazip gelen şekliyledir, Baskı yapan Batı etkisini ve Müslüman ülkelerdeki tecavüzlerini kesme vasıtası olarak, fakat Batı kaynaklı fikirlere karşı bir engel olarak değil.⁷⁸ Efgani'nin İstanbul'da Darü'fünun açılışında yaptığı konuşmada⁷⁹ peygamberliği bir sanat olarak değerlendirmesine Şeyhülislam Fehmi Efendi'nin tepkisi ve ardından kamuoyunda aleyhinde oluşan olumsuz havadan dolayı İstanbul'dan ayrılmak zorunda kalmıştır.

Efgani'nin İstanbul'dan ayrıldıktan sonraki hayatı tam bir aksiyon içinde geçer. Mısır'a ve ardından gittiği Hindistan dan kovulması üzerine Avrupa'ya gider. Avrupa'dan İran'a döner. İran Şahı'nın isteği üzerine İran'dan ayrılmak zorunda kalır ve Rusya'ya gider. Daha sonra Münih'e geçer, ardından Rusya üzerinden İran'a döner. İran'dan çıkarılınca Londra'ya giderek iki yıl kaldıktan sonra 1892'nin Mart'ında tekrar İstanbul'a döner. İstanbul'a dönmesinde II. Abdülhamid'in ısrarlı talepleri etkili olmuştur. Efgani, İslam dünyasının halifesinin yakınında yer alarak onun Pan-İslamcı politikalarını etkileyebileceğini ve halife tarafından önemli bir mevkiye getirilme umuduyla İstanbul'a gelme davetini kabul etti. Efgani İran Şahı Nasıruddin Şah'a karşı giriştiği mücadelede de halifeden yardım almayı umuyordu.⁸⁰ Diğer taraftan II. Abdülhamid de Efgani'den çeşitli yönlerden yararlanmak istiyordu. Bunlardan ilki Efgani'nin İslam dünyasında oluşturmaya çalıştığı Pan-İslamcı politikanın Sultan'ın bu konudaki siyasi vizyonu ile örtüşmesiydi. İkinci bir neden

⁷⁷ Mümtaz'er Türköne, Efgani'nin İstanbul'a geldiği dönemde Yeni Osmanlılar arasında Namık Kemal ve Ali Suavi'nin Panislamst fikirlerinden etkilendiğini öne sürerek Panislâmcılık düşüncesinin kökenlerinin Yeni Osmanlılar'da aranması gerektiğini öne sürmüştür. Bkz.:Türköne, *a.g.e.*, s.34-36. Bu görüşün kısa bir eleştirisi için Bkz.: Karpas, *a.g.m.*, 174; Nikki Keddie, ihtiyatlı bir dil kullanarak Namık Kemal'in fikirleri ile Efgani'ninkiler arasında doğrudan bir etkileşim olduğuna dair bir delil olmamakla birlikte bu etkileşimin olabileceğine dair ihtimali red etmez. Bkz.: Nikki Keddie, *Cemaleddin Efgani Siyasi Hayatı* (Terc.:Alaeddin Yalçınkaya), İstanbul 1997, 79.

⁷⁸ Keddie, *a.g.e.*, 79.

⁷⁹ İlk İstanbul ziyaretinde Darü'l-fünun açılışında yaptığı ve Şeyhülislam'ın tekfirine sebep olan konuşmanın kısa bir özeti: "En yüksek sanat erbabı peygamber, filozof, halife ve hukuk bilginleridir. Her asrın peygambere ihtiyacı olmamıştır, çünkü bir tek din ve nizam birçok asırları ve halkları besleyebilmektedir. Fakat her asrın bilhassa tecrübeli ve bilgili insana ihtiyacı olmuştur, toplum düzenini ve bekasını ifsad edecek olana değil. Bu bilgili insan kendi devrine hükmedebilir." bkz.: Keddie, *a.g.e.*, 87.

⁸⁰ Keddie, *a.g.e.*, 381.

Efgani'in 1891'de Irak'ta bulunduğu esnada, bu bölgede bir Arap hilafeti için çalışan İngiliz Wilfrid Blunt ile ilişki kurmasının Sultan'ı kuşkulandırmış olmasıdır.⁸¹ Üçüncü bir neden de II. Abdülhamid'in Pan-İslamizm politikasının hedeflerinden biri olarak Şii-Sünni yakınlaşmasının imkânlarını araştırarak İslam dünyasının birlikteliğini sağlamaktır.⁸² Sultan'ın Efgani'den yararlanma yolundaki düşüncesi, İslami birliğe yönelik modellere Şiiilerin de katılımını sağlama niyetiyle bağlantılı görünmektedir.⁸³ Görüldüğü üzere Efgani'nin İstanbul'a gelme gerekçesi ile Abdülhamid'in O'nu çağırma nedeni büyük ölçüde örtüşüyordu. Efgani ve Abdülhamid'in İngiliz emperyalizmine karşıtlığı da bu yakınlaşmayı kolaylaştırıcı bir etken olarak görülebilir.

Efgani'nin, İslamcılık düşüncesindeki yerini tespit etmek ve İslamcılık düşüncesine hangi yönlerden katkıda bulunduğunu ortaya çıkarmak, II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının düşünsel kaynaklarını görmek açısından önemlidir. Hem bir aksiyon hem de fikirleriyle geniş bir coğrafya da yankılar uyandırmış olan Efgani'nin İslamcılık ve Pan-İslamizm düşüncesinin canlanmasında çok önemli katkısı olduğu şüphesizdir. Efgani, İslam Birliği fikrini ilk ortaya atan kişi olmasa da bu fikrin yeni bir formülasyonunu sağlayarak yaygınlaştırmış olması onun en belirgin yönüdür. O'nun İslam Birliği düşüncesi anti-emperyalizme karşı İslam dünyası ve Müslümanların halifenin etrafında birleşmelerine öncelik verir. Batılı yazarlarca "politik Pan-İslamizm'in" kurucusu olarak kabul edilen Efgani, İslam ülkelerinin birbirlerinden bağımsız olarak tek bir idealde birleşmelerini arzu ediyordu. Türkiye, İran, Hindistan ve Mısır'ı tecdit etmek gayesiyle kendisini benimseyenlerin siyasi ve sosyal yaşantılarına böylesine derin bir şekilde nüfuz eden bir din olan İslam'ı ihya için uğraşmıştır.⁸⁴

Efgani'nin düşüncesinde sınırların ortadan kalktığı bir İslam Birliği fikrinden ziyade milli uyanış ve duyguları teşvik eden, ancak bunun ırkçı bir bölünmeye yol

⁸¹ Keddie, *a.g.e.*, 381.

⁸² Karpat, *a.g.m.*, 174.

⁸³ Mardin, *Bedüzzaman...*222.

⁸⁴ Osman Emin, "Cemaleddin Afgani", (Çev.: Kerim Urtekin), *İslam Düşüncesi Tarihi* (Ed.:M. Muhammed Şerif), İstanbul 1991, IV, 284.

açmasına izin vermeyen bir uyanış düşüncesine dayanır. Ancak Müslümanlar arasında dinden kaynaklanan kardeşlik bağının canlı tutulmasını savunmuştur.⁸⁵

Mehmet Akif Ersoy, Cemaleddin Efgani'ye yönelik eleştirileri savunmak için *Sırat-ı Müstakim*'de yazdığı "Cemaleddin Efgani"⁸⁶ adlı makalesinin başında onu okuyucuya takdim ederken "Şarkın yetiştirdiği fitratların en yükseği olmasa bile en yükseklerinden biri olduğu şüphe götürmeyen merhum Cemaleddin Efgani..." şeklindeki ifadeleri Efgani'nin II.Meşrutiyet İslamcılığında ne denli önemsendiğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu yazıda Akif, Efgani aleyhinde ortaya atılan "dinsizlik" ve "vahabi" suçlamalarının ne kadar asılsız olduğunu Efgani'nin konuşmasından bazı bölümler aktararak kanıtlamaya çalışmıştır. Bu asılsız iddiaların, Efgani'nin İstanbul'da gördüğü ilgiyi ve itibarı kıskanarak, menfaatlerine aykırı bulan Şeyhülislam tarafından dillendirilmesiyle Efgani aleyhinde oluşan kamuoyunun baskısıyla İstanbul'u terk etmek zorunda kalır.

Akif, *Sırat-ı Müstakim*'in bir sonraki sayısında da Efgani'nin öğrencisi Muhammed Abduh'un aynı şekilde Vehhabilik'le suçlayanlara karşı, *Sıratı müstakim*'de iki senedir yayınlanan yazılarda Vehhabiliğe dair bir cümlesine rastlayıp rastlamadıklarını sorar. İtalyan Müsteşrik Mösyö Hanotoya karşı Mağrib'deki milyonlarca Müslümanın haklarını müdafaa etmesinin asırlarca nafiye ibadetten daha fazla İslam'a hizmet ettiğini söyler. İslam dünyasında, Müslümanlığı ve Müslümanları müdafaa etmeye hayatını adanmış kişilerin Arabistan'da Vehhabi, Türkistan'da Farmason, Acemistan'da dinsiz yahut Babî olarak damgalandığını ve bunların ne dediklerine bakılmaksızın cahil din anlayışlarının kurbanı olduğunu söyler.⁸⁷

Said Nursi, *İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi*'nde İttihad-ı İslam fikrini benimsediğini ve bu konuda kendisini etkileyen şahıslar arasında Cemaleddin Efgani'yi birinci sırada zikreder. Ardından Muhammed Abduh, Ali Suavi, Hoca Tahsin, Namık Kemal ve Yavuz Sultan Selim isimlerini sıralar.⁸⁸

⁸⁵ Hayreddin Karaman, "Cemaleddin Efgani", *DİA*, Ankara 1993, VII, 462.

⁸⁶ Mehmet Akif, "Cemaleddin Efgani", *Sırat-ı Müstakim*, IV, 90, 26 Mayıs 1910/17 Cemaziyelevvel 1328, 210.

⁸⁷ Mehmet Akif, "Hasbihal", *Sırat-ı Müstakim*, IV, 91, 2 Haziran 1910 /24 Cemaziyelevvel 1328, 224

⁸⁸ Bediüzzaman Said Nursi, *İçtimai Dersler*, İstanbul 2012, 163.

Sonradan Türkçülük düşüncesine yönelen II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarında Şemsettin Günaltay'a göre İslam ülkelerinin içinde bulunduğu durumu en iyi şekilde tahlil eden ve doğru çözümler bulan kişi Efgânî'dir. Efgânî, bu halin sebeplerini araştırmış ve bulmuştur. Buna göre, Müslümanlar İslamiyeti kaybetmiş ve din namına hurafelere esir olmuşlardır. Ona göre Efgânî; "Türk dâhisi İbn-i Sînâ, İslam felsefesinin esaslarını kurduğu gibi, onun ırkından olan Cemalettin de Asr-ı Saadet'teki İslamiyet'i ihyaya kalkışmıştır. Koca dahi, İslam âlemine saçılacak olan nurun hilafet merkezinden başka bir yerden parlamayacağına inanmıştı. Bu inançla hilafet kapısına koştu."⁸⁹

Efgani'nin II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarını üzerindeki etkisini öğrencisi olan Muhammed Abduh üzerinden de görmek mümkündür. Daha ılımlı bir reform ve modernleşme önerisinde bulunan Abduh'un yazıları Mehmet Akif tarafından tercüme edilerek yayınlanmıştır. Reform yanlısı çok sayıda ulema için bir ikon olan Muhammed Abduh'un muhafazakâr ve gelenekçi ulemaya yönelttiği eleştiriler birçok İslamcı tarafından kabul görmüştür. Abduh "dinin muhafızları kisvesine bürünmüş, cahil taassubun engelleri ve ahmaklığın muhafızları" olarak gördüğü kesimlere yönelik eleştirilerin benzerlerini *Sıratı müstakim* sayfalarında sıkı sık görmek mümkündür.⁹⁰ Halifelik dinsel bir otorite olmadığını öne süren⁹¹ Abduh'un düşüncelerinin Elmalılı Hamdi'nin hilafetle ilgili görüşlerinden etkilendiği açıktır.

Hem bir aksiyon hem de bir fikir adamı olan Cemaleddin Efgani'nin İttihad-ı İslam düşüncesinin hem batı kamuoyunda hem de İslam dünyasında yankılar uyandırdığı bir gerçektir. İslam dünyasını batının emperyalist boyunduruğundan kurtarmak amacıyla ortaya attığı fikirler, dönemin İslam devletlerinin yöneticilerince çıkarlarına uymadığı için birçok kez sınır dışı edilmiş, takibata uğramış ve gözetim altında tutulmuştur. Efgani, sadece düşünceler ortaya atan bir fikir adamı değil, aynı zamanda fikirlerini hayata geçirecek zeminler de aramış ve bu yönde girişimlerde bulunmuştur. Eylemci kişiliği, devlet adamları ve hükümdarlar tarafından kuşkuyla

⁸⁹ Hülya Küçük Sevil, *İttihat Terakki Döneminde İslamcılık Hareketi 1908-1914* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2005, 59.

⁹⁰ Amit Bein, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin Faileri ve Geleniğin Muhafızları* (Çev.:Bülent Üçpınar), İstanbul 2013, 49.

⁹¹ Aziz Al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler* (Çev.:Elçin Gen), İstanbul 2014, 162.

karşılanmasına neden olmuştur. Hayreddin Karaman, Efgani'nin İslam dünyasındaki etkisini şöyle ifade etmiştir: “Efgani henüz hayatta iken birçok siyaset ve fikir adamını etkilemiş, yönetimlerin el değiştirmesinde müessir olmuş, dar kalıplar içinde sıkışıp kalan gelenekçi birçok âlimin gözünü daha geniş bir tefekkür dünyasına açmış, İslam birliği, milli-islami kişilik, yabancı istilasını ve sömürüsüne karşı direnme, istiklâl, hürriyet ve özgüven konularında zihinlerde silinmez bir iz bırakmıştır.”⁹²



⁹² Karaman, a.g.m., 463.

2. İSLAMCILARIN GÖZÜNDEN II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNİN SİYASAL OLAYLARI VE FİKİR AKIMLARI

2.1.İslamcıların Gözünden Dönemin Siyasal Olayları

2.1.1.Meşrutiyet Kavramı

II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının fikirlerinin genel çerçevesi içinde önemli bir yer tutan Meşrutiyet kavramı, 19.yüzyılda Avrupa'da giderek güçlenen bir yönetim modeli olarak yaygınlık kazanmaya başlamıştı. Tanzimat'ın getirdiği siyasal ve toplumsal istikrarsızlığı gidermek amacıyla Yeni Osmanlılarca savunulan ve liberal reformcu devlet adamı Midhat Paşa'nın çabalarıyla hazırlanan Meşrutiyet, II. Abdülhamid tarafından ilan edilmişti. 1876'da Meşrutiyeti ilan eden II. Abdülhamid'in amacı; İstanbul'da toplanan Tersane Konferansı'nın Osmanlı aleyhinde, Balkanlar'la ilgili olası kararlarını engellemek ve bu sayede dış baskıların önüne geçmektir. Balkanlar'da durmadan devam eden olaylar Osmanlı'nın bölgeyle ilgili acil reformlar yapmasını zorunlu hale getirmişti. Konferans'ın toplanacağı gün ilan edilen Meşrutiyet'le anayasal bir rejime geçişin sağlanacağı karara bağlanmıştı. Ancak konferans katılımcıları Meşrutiyet'in ilanını ve getirilerini dikkate almadan, Osmanlı'dan Bulgaristan ve Bosna-Hersek'e özerklik verilmesini talep eden bir reform önerisinde bulundular. Bu öneri Osmanlı Devleti tarafından, azınlıklarla ilgili gerçekleştirilmesi düşünülen reformlar gerekçe gösterilerek, kabul edilmedi. Ertesi yıl Rusya Osmanlı'ya savaş ilan edince II. Abdülhamid, kendisi için ayak bağı olarak düşündüğü meclisi kapatarak, anayasayı yürürlükten kaldırdı. Bu tarihten itibaren Meşrutiyet'in yeniden ilanı için içeride ve dışarıda yoğunlaşan baskılara rağmen 1908'e kadar II. Abdülhamid Meşrutiyeti tekrar ilan etmedi ve 'istibdat' olarak değerlendirilen bir baskı rejimiyle devleti idare etti.

Ancak bu baskı rejimi Jöntürkler'in ordu içinde giderek güçlenen desteğiyle yürüttüğü kararlı muhalefeti karşısında daha fazla dayanamadı ve 23 Temmuz 1908'de (10 Temmuz 1324) II. Meşrutiyet ilan edildi. Osmanlı'nın içeride ve dışarıda boğuştuğu sorunları çözmek için tek yolunun Meşrutiyet olduğu konusunda toplumun çok önemli bir kesimi hem fikirdi. Her Osmanlı vatandaşının temsil edileceği bir meclisin açılacak olması ve bazı temel vatandaşlık haklarının anayasa güvencesine alınması, Meşrutiyet'e dair umutları canlandırmıştı. Bu yüzden de Meşrutiyet'in ilanı büyük bir coşku ve sevince neden oldu.

Dönemin belli başlı İslamcılarının Meşrutiyet'i nasıl tanımladıklarına, Meşrutiyet'ten ne bekleediklerine, hangi argümanlarla Meşrutiyet'i savunduklarına bakarak, II. Abdülhamid'e muhalefet etme gerekçelerine dair bazı ipuçlarını görme imkânına sahip olabiliriz. Sonraki dönem Müslüman-muhafazakâr kesimlerde “ulu hakan”, “cennet mekân”, “evliyaullah” gibi aşırı yüceltmelerle anılan bir padişahın, yaşadığı dönemde neden bu kadar olumsuz bir figür olarak öne çıktığını anlamının ancak bu sayede mümkün olabileceğine inanmaktayız.

2.1.2. İslamcılara Göre Meşrutiyet İdaresi

Yeni Osmanlılar'ın gündeme taşıdıkları ve Osmanlı Devleti'nin dağılmasını önleyecek bir fikir olarak kabul görmüş olan Meşrutiyet, Batıcılar ve Türkçüler arasında olduğu gibi İslamcılar arasında da benzer ilgiyi görmüştür. Meşrutiyet'in yeniden ilanı için faaliyet gösteren Jöntürkler'e ve İttihat Terakki'ye destek olan İslamcılar, Meşrutiyet fikrinin dindar halk kesimleri arasında kabul edilmesini ve Meşrutiyet'in İslami dayanaklarını ortaya çıkararak Meşrutiyet yönetiminin uygulanabileceği bir toplumsal zemin oluşturmaya çalıştılar. İslamcıların bu kavrama İslami dayanaklar bulma arayışları, bu yönetim modelinin kabul edilmesini ve benimsenmesini kolaylaştırıcı bir işlev görmüştür. Çeşitli ayet ve hadislerde yer alan “meşveret” ve “şura” vurgusu, meşruti bir yönetim modeli için dayanak olarak gösterilmiştir. İslamcıların bu kavrama yükledikleri anlamlara bakıldığı zaman, ortak bir Meşrutiyet fikri oluşmamış olsa bile kavramın aşağı yukarı zihinlerde uyandırdığı çağrışımların birbirine yakın olduğunu söylemek mümkündür.

Şeyhülislam Musa Kazım, Meşrutiyet'i tanımlarken, oldukça basit ve yalın bir dil kullanarak her kesimden okuyucuya hitap etmeyi amaçlar: “Meşrutiyet demek bütün icraat-ı hükümetin ahkâm-ı kavanin ile meşrut olması; yani her işi kanuna tatbik eylemesi, hilaf-ı kanun hiçbir iş yapmaması demektir.”¹ Meşrutiyet'in bu şekilde basitleştirilerek tanımlanması, kavram hakkındaki kuşkuları ve kafa karışıklığını giderme amacına yönelik olarak her düzeydeki okuyucuya hitap etme düşüncesi etkili olmuştur. Daha geniş bir Meşrutiyet tanımı yapan Mustafa Sabri Efendi ise, kavramın içeriğini batıdaki Meşrutiyet anlayışına yaklaştırmıştır. “Hükümetin, kendilerini ne yolda idare edeceğine dair millete karşı bir takım kayıt

¹ Kara, *İslamcılar...*, 103.

ve şartlara riayet etmele ilgili taahhütler altında bulunmasına meşrutî idare denir.”² Said Nursî de Meşrutîyet idaresini “adalet ve meşveret ve kanunda inhisar-ı kuvvetten ibaret”³ bir yönetim biçimi olarak görür. Meşrutîyet yönetimi, keyfilîğin ve istibdatın karşıtı olarak kullanılmıştır.

Bir Nakşî şeyhi olan ve dönemin siyasal olaylarında aktif bir rol oynayarak Hürriyet ve İtilaf Fırkası’nın yöneticiliğini de yapmış olan Konyalı Mehmet Zeynelabidin Efendi (1886-1938)’nin Meşrutîyet hakkında halkı bilinçlendirmek amacıyla kaleme aldığı *İslamiyet ve Meşrutîyet* adlı risalede Meşrutîyet şu şekilde tanımlanmıştır. “Hükümet-i meşruta, başıboş bırakılmayarak millet tarafından bir takım şartlar ve bağlar ile bağlanmış bir hükümet demektir. Yani millet tarafından birçok şartlar koşulmuş ve şartlar birer birer sayılarak bu şartlara göre yürür isen sana öyle itaat ederiz diyerek hükümetle mukavele yaptıktan sonra söz vermiş olan hükümettir. Bu hükümet yapılan mukaveleyi gözedip tanımaya ve harice çıkmamaya mecburdur. Hiç bir vakit kendi keyfine göre yürümeye hakkı yoktur.”⁴ Zeynelabidin Efendi’nin Meşrutîyet tanımında halkın yönetimi denetleyebileceği günümüzdeki demokratik yönetimlere benzeyen bir yönetimin kastedildiği görülmektedir. Hükümetin seçiminde ve iktidarın kullanımında halkın belirgin bir denetleyici olarak görev üstlenmesi öngörülmüştür.

Elmalılı Hamdi Efendi ise istibdat yönetiminin ülkeyi nasıl bir karanlığa mahkûm ettiğini, milleti nasıl bir ümitsizliğe sürüklediğini ifade ederek Meşrutîyeti, istibdatın karanlığından aydınlığa bir geçiş olarak değerlendirir. Allah’ın bir lütfu olarak gördüğü bu gelişmenin İslam ümmetinin geçmişindeki güzelliklere bir dönüş olacağını ifade eder: “Müddet-i ömrüm olan otuz seneden beri gündüzü yok, beynel hayat ve’l memat bir âlem-i berzahın zulumatı içinde, asri bir şeb-i yeldanın istibdadı altında ezildik. Ey ye’si elim-i millet, kader-i medid olan şeb-i yelda! Bize bak! Artık gerneştiğin (gerinmek, esnemek) yetişir. Artık açıl, açıl da sabah olsun. Mazi-i

² Şeyhülislam Mustafa Sabri, “Meşrutîyet Üzerine” *Dini Mücedditler* 78-91(1340-1338)’den aktaran Kara, *İslamcılık...*, II, 276

³ Said Nursî, “Hakikat” *Volkan*, 11 Mart 1909 (17 Safer 1327), 335.

⁴ Konyalı Mehmet Zeynelabidin Efendi, *İslamiyet ve Meşrutîyet* (Sad.: Ahmet Atalay), Konya 1999, 18.

ümmete benzer bir gün görelim!” diye feryad ediyorduk. Şimdi eltaf-ı Sübhaniyen bize bir fecr gösteriyor, aman kazib olmasın, sadık et ya Rab!”⁵

İslamcıların Meşrutiyet’e getirdikleri tanımların ortak bazı özelliklerini şu şekilde ayırd etmek mümkündür: Meşrutiyet İslam’ın öngördüğü bir devlet yönetim modelidir. İslam’ın ilk dönemlerinde Meşrutiyet anlayışı hâkim iken daha sonraları bazı müstebit yöneticiler bu anlayışın yerine kişisel iktidarlarını genişleterek Meşrutiyet’e son vermişlerdir. Meşrutiyet batıdan alınmamıştır, İslam’ın en eski dönemlerinde var olagelen bir yönetimdir. Meşrutiyetle birlikte halk devlet yönetimine katılacaktır.

2.1.3. İslamcıların Kaygıları ve “Meşrutiyet-i Meşrua” Vurgusunun Anlamı

İslamcıları tedirgin ve meşgul eden esas konu, Meşrutiyet’in, meşruti idarenin İslam’a aykırı ve bid’at olduğunu, Avrupa’dan alındığını ileri süren dini muhalefet çevrelerini susturmak, etkisiz kılmak ve muhafazakâr büyük kalabalıkları yeni siyasi sisteme kazandırmaktı. İslamcıları dini muhalefet çevrelerine karşı sert ifadeler kullanmaya sevk eden bu tedirginliktir. Bu muhalefeti kırmanın en kolay yolu da Meşrutiyet’i mümkün merteye dini kaynaklara dayandırarak savunmak ve bu kesimin gözünde meşrulaştırmaktı.⁶ Hürriyet ve İtilaf Fırkası’nın önde gelen isimlerinden Mustafa Sabri Efendi’nin meclisteki konuşması bu kaygıyı çok iyi ifade etmektedir; “Elhasıl efendiler! Memleket şeriatla meşrutiyet beynini tevfiik etmiştir ve bu mesele hallolup bitmiştir. Bundan sonra şeriatla meşrutiyet arasında bir mübayanet, bir tezat sokarak milletin meşrutiyetine de şeriatına da rica ederim şüphe iras etmeyiniz.”⁷ Elmalılı Hamdi’nin hallolup bittiğini söylediği meselenin halk düzeyinde aynı kabulü gördüğünü söylemek zordur. Zira Meşrutiyet’e dair kaygıların belli bir toplumsal tabana dayandığı görülmekteydi.

İslamcıların II. Meşrutiyet döneminde İttihat Terakki’yle ilişkilerinin en özlü anlatımını Mustafa Sabri Efendi’de görürüz: “*Meşrutiyet idaresinin kurucuları olan gayret ve hamiyet erbabına bir arka kuvveti, yedek kuvvet olacağız. İslam dinini*

⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, (Haz.: A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya), İstanbul 2011, 40.

⁶ Kara, *İslamcılar...*, 108

⁷ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, İstanbul 1988, I, 269.

*hürriyet ve eşitliğe mani zannetmek gibi batıl bir zehaba düşerek bu nimeti, fitratın bu bağışını bize çok görmek insafsızlığında bulunanlar ırk ve mezhep ayırımı yapmış olurlar.” İslamiyet’in senelerden beri kavuşmaya aşık olduğu idarenin meşrutiyet idaresi olduğunu dosta ve düşmana anlatarak, müstebit hükümetin zulüm ve yolsuzluğu yüzünden kanun ve hükümet kelimeleri kulaklarına en ağır bir bela yükü gibi gelen milleti, yeni adil hükümete ve Kanun-i Esasi’ye ısındırmak olacaktır.”*⁸ Yukarıdaki alıntıda özellikle dikkat çekici iki kavram “arka kuvvet” ve “yedek kuvvet” kavramları İslamcıların Meşrutiyet dönemindeki rollerini çok açık bir şekilde ifade eder. Bu kavramlar aynı zamanda İttihat Terakki’nin gücünün de teyit edilmesi anlamına gelir. Mustafa Sabri Efendi, *Beyanülhak* dergisinin kuruluş amaçlarını “İslamiyet’in terakkiye mani olduğu yolundaki düşüncelerin yanlışlığı ve batıl olduğunu ispatlamak” olarak açıklamaktadır.

İslamcıların çok sık olarak kullandıkları “meşrutiyet-i meşrua” vurgusu hem bir temenniye, hem de bir kaygıyı belirtir. İslamcıların kaygılı oldukları nokta, Meşrutiyet’in ilanında öncülük etmiş olan İttihatçıların laik ve modernist kadrolarının yeni düzende İslamiyet’e gereken rolü vermeyecekleri ve İslamcıların da yeni düzende etkin olamayacakları yönünde şüpheler taşımalarıdır. Bu kaygılar Meşrutiyet’e şüphelerle bakan muhafazakâr kesimlerin tepkisini önleyerek Meşrutiyet düzende İslam’ın hak ettiği konumu yeniden kazanmasını sağlamak için İslamcı basının çok yoğun bir propaganda aracı olarak kullanılmasına hizmet etmiştir. İslamcıların bu dönemde laik ve modernist İttihatçı eğilimlerle, Meşrutiyet’e ve modernleşmeye şüphelerle bakan dindar-muhafazakâr kesimler arasında bir tür köprü görevi gördükleri söylenebilir. İslamcıların temennisi ise Meşrutiyet’in İslami dayanaklarının sıkça vurgulanması ve yeni düzende mümkün olduğu kadar İslami esaslardan uzaklaşılmasını engelleyecek bir kamuoyu oluşturmaktır.

Meşrutiyet döneminde İstanbul’a gelerek dönemin siyasal gelişmelerinde yer alan Said-i Nursi’nin Meşrutiyet’le ilgili ifadelerinde de sık sık “meşrutiyet-i meşrua” vurgusu yapar. O’na göre Meşrutiyet, İslam’ın vazettiği ideal yönetime geçişi sağlayacak bir aşama olarak görülmelidir. Bundan dolayı da Meşrutiyeti,

⁸ Şeyhülislam Mustafa Sabri, “Beyanu’l-Hakk’ın Mesleği”, *Beyanu’l-Hakk*, 5 Ekim 1908 (Ramazan 1326) I-1, 3.

“Âlem-i İslamiyet’in istikbalde firdevs-i terakkisinin birinci kapısı” olarak görür.⁹ “Bizim maksadımız meşrutiyeti *şeriat kuvvetiyle* muhafaza ve kökleştirmektir.” Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Meşrutiyet’in tek başına İslami bir yönetim anlayışıyla örtüşmediği, ancak şeriatla desteklenirse bunun “meşru” olabileceğini ifade eder.¹⁰ “İla-yı şevket-i İslamiye ve i’lay-ı kelimetullahın vasıtası olan meşruta-i meşruayı *şeriat dairesinde* idamesine çalışıyorum, meşrutiyette hâkimiyet millettir.”¹¹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Meşrutiyet’in şeriat dairesinde savunulmasını önemseyen Said Nursi, hâkimiyetin millete ait olduğu düşüncesini de savunmuştur. “Meşrutiyetin devamı ve ruhu ve nokta-i istinadı ve mürşidi, şeriat ve milliyetimiz olan İslamiyet’tir”¹² diyerek şeriata dayanmayan bir Meşrutiyet’in devamının mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Said Nursi’nin bütün ifadelerinde açıkça görüleceği gibi meşrutiyete dair yazılarında “meşrutiyet-i meşrua” vurgusunun sıklıkla vurgulanmasını bu konudaki kaygısına bağlayabiliriz.¹³ Meşrutiyet’ten sonra kurulan cemiyetlerin ortak hedefinin “meşruta-i meşruayı muhafaza etmek” olması gerektiğini ve bu noktada birlikteliğin zaruretini dile getirmiştir.¹⁴

Said Nursi, bazı medrese öğrencileri ve bir kısım ulema tarafından Meşrutiyet aleyhinde ortaya atılan fikirlere karşı çıkarken kullandığı ifadelerle dikkatle baktığımızda aslında şeriat vurgusunun bir temenni olarak dile getirildiği, şeriatın dışındaki uygulamaların da zamanın zaruretleri olarak gösterildiği görülür. Yapılanların İslam’a tam olarak uymasa da İslam’ın ruhuna aykırı olarak görülemeyeceğini ifade etmiştir. “Ruh-u meşrutiyet, şeriattandır. Hayatı da ondandır. Fakat ilca-ı zamana zaruretle teferruat olabilir; muvakkaten muhalif düşün. Hem de her ne hal ki, meşrutiyet zamanında vücuda gelir, meşrutiyetten neşet etmesi lazım gelmez. Hem de, hangi şey vardır ki her cihetle şeriata muvafık olsun? Hangi adam var ki bütün ahvali şeriata mutabık olsun. Eğer meşveret şeriattan bir parmak müfarakat ederse, eski hal yüz arşın ayrılmıştır.”¹⁵ Yukarıdaki ifadelerinde Said

⁹ Kara, *İslamcılar.*, 101.

¹⁰ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 568.

¹¹ Said Nursi, *İçtimai Dersler.*, 563.

¹² Said Nursi, *İçtimai Dersler.*, 564.

¹³ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 144.

¹⁴ Bediüzzaman-ı Kürdi Said, “Reddül-evhâm” *Volkan*, 90, 10 Rebiülevvel 1327 (1 Nisan 1909), 442.

¹⁵ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 91-92.

Nursi, Meşrutiyet yönetimini eski yönetimle kıyaslayarak bir nevi “ehven-i şer” olarak görülmesini ve desteklenmesi gerektiğini söylemiştir. Said Nursi, Meşrutiyet’in dine karşı lakayd davranmasının doğuracağı tehlikelere de işaret ederek bunun istibdatın yeni bir ad altında topluma sunulmasından başka bir şey olmayacağını ifade etmiştir: “şerîat dairesinden hâric olan hürriyet ya başka kalıpta istibdad veya esaret-i nefis veya vahşet-i hayvaniyedir.”¹⁶

Meşrutiyet anlayışını Maverdi’den aktardığı “siyaset ara’-i ammeye (genelin isteğine) göre tedbir-i umur-i memlekettir” sözüne dayandıran Elmalılı Hamdi, milletin hissiyatını dikkate alarak çıkarılacak kanunlar ve aynı anlayışla bu kanunların tatbikiyle ancak Meşrutiyet’in uygulanabileceğini ifade eder. Kimlik değiştirmekle hayatın sürdürülemeyeceğine, ciddi ve adil bir yönetimin kurulmasının temel amaç haline getirilmesinin gereğine inanır.¹⁷ Şeriata dayalı bir Meşrutiyeti savunan Elmalılı, Meşrutiyetin devamının ancak bu şekilde mümkün olabileceğini belirtir. Meşverete dayanan bir Meşrutiyet idaresinin Osmanlı’yı yıkılmaktan kurtaracak yegâne çözüm olduğunu öne sürerek İslam dünyasının bekasının da Osmanlı’nın varlığına bağlı olduğunu düşünür. Meşrutiyete karşı çıkmamanın İslamiyet’e ve insanlığa karşı çıkmak anlamına geleceğini söyleyerek Meşrutiyet karşıtlığının dini, siyasi ve insani dayanaklardan yoksun olduğunu iddia eder.¹⁸ Meşrutiyet konusunda diğer İslamcılara benzer kaygıları dile getiren Elmalılı Hamdi Efendi, tam da bu durumu daha açık olarak ifade etmiştir: “Ona (Meşrutiyet) olan muhabbet ve samimiyetini yar u ağyara tefhime çalıştı. “Kanun-i Esasi muvâfık-ı şer’-i şeriftir” denildi. Hemen hırz-ı can bilindi. Şüphesizdir ki Kanun-i Esasi kisve-i şer’iyyeye bürünmese idi, ne bu ihtirama nâil, ne bu i’tisama mahal olurdu.”¹⁹

Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi’de İslam tarihi boyunca İslamı esas alan tüm hükümetlerin Meşrutiyet yönetim içinde yer aldığını halkın da şeriata bağlı olmasından dolayı hükümetle halk arasında bir tür mukavele yapıldığını şöyle ifade etmiştir: “Şeriattan iktibas edilen kanunlara tabi olan İslam hükümetlerinin birer meşrutiyet hükümet olduğunu anlamakta müşkilatla karşılaşamazlar. Çünkü bu kanunları hükümet

¹⁶ Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Lemeân-ı Hakikat” *Volkan*, 102, 21 Rebiülevvel, 1327 (12 Nisan 1909), 499.

¹⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, 210.

¹⁸ Elmalılı, *a.g.e.*, 209

¹⁹ Elmalılı, *a.g.e.*, 76-77.

şeri izin olmaksızın kendiliğinden ne tanzim edebilir ne de değiştirebilir. İşte meşrutiyetin manasının ruhunu vücuda getiren kayıtlılık!.. Hükümetin başının şeriata bağlı olması şartıyla milletin başının da hükümete bağlı olmasından ibaret olan bir mukaveleye, tarihte gelip geçen İslam hükümetlerinin hepsinin sadık kalıp kalmadığı bu makamda münakaşa zemini teşkil edemez.”²⁰

II. Meşrutiyet döneminin en önemli vaizlerinden olan Manastırlı İsmail Hakkı, Meşrutiyet’in en önemli savunucularından biri olarak camii vaazlarında bu konuları işlemiştir. Meşrutiyetin büyük bir nimet olarak görülüp benimsenmesi ve bu yolda insanların çalışması gerektiğini şöyle ifade eder: “Hürriyet-i ma’kule ve meşrutiyet-i meşru’a ni’meti cihan kıymetinin teşekkürat-ı mefruzasını ifaya vüs’ü takatımız müsaîd bulunduğu derece sa’i olmaklığımız vezaif-i kat’iyemiz cümlesinden ma’dut olur...”²¹ Yukarıdaki ifadelerde dikkat çekici olan bir husus da İslamcıların hürriyetlerin kullanımıyla ilgili kaygılarından bir olan “hürriyet-i makule” kavramıdır. İttihatçılarla İslamcıların kamusal hürriyetlerin kullanımında farklı düşünmeleri ve dindar kesimlerin Meşrutiyet yönetimine karşı olumsuz bir tutum almalarına yol açmıştır. Bediüzzaman Said Nursi’de sık sık aynı vurguyu yapma ihtiyacı hissetmiştir: “Hürriyet, adab-ı şeriatla müteeddibe ve mütezeyyinedir. Yoksa sefahet ve rezaletteki hürriyet, hürriyet değildir, belki hayvanlıktır.”²²

İslamcıların Meşrutiyet’in ilanı, toplumda kabul görmesi ve benimsenmesi sürecinde oynadıkları rolü ifade eden en isabetli ifade Elmalılı’nın kullandığı “şeriat kisvesine büründürmek”tir. Bu hem İslamcıların yüklendiği bir misyondur, hem de İttihat Terakki’nin İslamcılardan en büyük beklentisi durumundaydı. Elmalılı, başka bir yerde Meşrutiyet’in ilanı ve ardından Kanun-i Esasi’nin hazırlanmasından sonra bu kaygıların artık yersiz olduğu, Meşrutiyet ve meşvereti istememenin, İslamiyet ve

²⁰ Kara, *İslamcılık*, II, 277.

²¹ Manastırlı İsmail Hakkı, “Fariza-i Şükran”, *Sırat-ı Müstakim*, 20 Mayıs, 1909 (30 Rebî’lahir 1327), II, 37, 149.

²² Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 101. Said Nursi’nin bu konudaki ısrarlı vurgularını sonradan İstanbul’a gelerek buradaki yaşam tarzına ve toplumsal değişime yabancı bir gözle bakmasına bağlanabilir. Bitlis ve Van gibi dönemin görece çok tek düze bir yaşam tarzının egemen olduğu bir yerden İstanbul gibi kozmopolit bir şehirdeki yaşam tarzları arasındaki farkın Said Nursi açısından yadırgatıcı olduğu kabul edilmelidir.

insanîyeti istememekle eş anlamlı olduğunu öne sürerek Meşrutîyet'e muhalîf olmanın dînî ve insânî bir gerekçesinin olmadığını ifade eder.²³

Meşrutîyetle birlikte her kavmin temsil edileceği ve kendisini geliştirebileceği bir yönetime kavuşulduğunu söyleyen Filibeli Ahmet Hilmi, Osmanlı'nın bu inkılâp sayesinde ölümden döndüğünü söyler: “Münzevîler gibi yaşamaktan ziyade uyuklamaya benzeyen bir halet içinde intifaya yüz tuttuğu zannedilen Türkiye “ordusunun gayret ve hamîyet-i İslamîyesi” sayesinde bir inkılâb-ı harîka-nüma yaparak ölümden dönmüştür.”²⁴

Meşrutîyet'in bazı kesimlerce “sefahat ve şehevâtın serbestliği” olarak algılanması ve topluma bu yönüyle yansıtılmasına tepki göstererek, meclisteki saygın mebusların buna izin vermeyeceklerini ve “maksad-ı aksa-yı saadet ve adalet e isal edecek tarîk-ı müstakîme”nin gerçekleştirilmesi için çaba göstereceklerini ifade etmiştir. Şura suresinin 38. ayetindeki “Buyrukları da aralarında şuradır” ifadesi Meşrutîyetin Kur'an'daki dayanağı olarak gösteren Elmalılı, Kur'an'ın devlet yönetimiyle ilgili diğer hükümlerinin tatbik edilmesi durumunda devletimizin, milletimizin gerçek mutluluğunun temin edileceğine inanır.²⁵

31 Mart Olayı'ndan sonra *Beyanü'l-Hak*'ta yayınlanan bir makalede Elmalılı Hamdi istibdat dönemini her türlü kötülüğün ve şer'iat hükümlerinin uygulanmadığı bir dönem olarak değerlendirir. Meşrutîyet ve Kanun-i Esasî'nin şeriat hükümlerini icra etmek amacıyla hükümet ve millet arasında yapılmış bir antlaşmaya dayandığını, istibdat döneminde şeriat hükümlerinin icrasında gösterilen ihmallerin Meşrutîyet'in ilanıyla birlikte son bulacağını ifade eder. Meşrutîyet'in zamanın zaruretlerine göre hareket ederek yıllardır ihmal edilen şer'i ahkâmın yeniden hayat bulacağı bir imkâna dönüştürüleceğine inanır. Hazırlanacak Kanun-i Esasî'nin halkın ahlak ve anlayışına uygun olunmasına gayret edileceğini ancak yıllardır istibdat yönetiminin biriktirdiği çok yönlü sorunların çözümünün kolay olamayacağını belirterek halkın Meclis-i Mebusan'a güvenmelerini telkin etmeye çalışır.²⁶ Meşrutîyet'in halkta yarattığı beklentilerin kısa bir sürede gerçekleşmemesi ve bunun yarattığı hayal

²³ Kara, *İslamcılar...*, 112.

²⁴ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Yirminci Asırda Âlem-i İslam ve Avrupa Siyaseti* (Haz.: Bedri Mermutlu), İstanbul 2014. 95.

²⁵ Küçük Hamdi, “Saadet-i Hakikiye”, *Beyanü'l Hak*, 15, 18 Zilhicce 1326 (11 Ocak 1909), 73.

²⁶ Elmalılı, *a.g.e.*, 2011.

kırıklığı, muhalefetin hükümet aleyhinde giderek gücünü gösterdiği bir meydan okumaya dönüşerek 31 Mart Olayı patlak vermişti. Olayda ulemeden bazı kişilerin rol oynaması ve İttihat Terakki'ye karşı muhalefetin içinde yer almalarına tepki gösteren Elmalılı Hamdi, Şer'iatın hükümlerinin uygulanması için biraz vakit verilmesini isteyerek birikmiş sorunların kısa bir sürede çözülmesinin mümkün olamayacağını ifade etmiştir.

Meşrutiyetin ilanının, Osmanlı Devleti'nin Müslüman halkı arasında olduğu gibi Avrupa'da da önemli bir gelişme olarak görülmüş ve büyük bir heyecana neden olmuştur. "Bugün ümmet-i İslâmiyye ve millet-i Osmâniyye'nin son ümidi meşrutiyet'tedir"²⁷ diyerek Meşrutiyetin Müslüman dünyanın kalkınması ve gelişmesi için büyük bir fırsat olduğunu belirterek bu konudaki endişelerini de dile getirmiştir. İslamiyet'e dayanan bir Meşrutiyetin mümkün olup olmadığı konusunda Avrupa'da ortaya atılan bazı kuşku ları gidermek Meşrutiyet yönetiminin göstereceği başarıya bağlıydı. Elmalılı Hamdi, bazı çekinceleri dile getirmekle beraber "kisve-i şer'iyeye giren" bir Meşrutiyet'in halk tarafından benimseneceğini ve kabul göreceğini dile getirir. Şeriat-ı İslamiye'nin maşuk-u kadimi olarak gördüğü hürriyet ve meşrutiyetin bu koşullarla yaşayabileceğine inanır. Meşrutiyet'le birlikte Osmanlı'nın dünya devletleri arasında önemli bir güç elde edeceği kanısındadır.

Elmalılı, Şeriatın temel hedefleri olarak gördüğü "mu'amelatı mehafetullah, istikamet, hürriyet, adalet, müsavat, uhuvvet, te'min-i mesalih-'ibad, tezyid-i umran-ı bilad, teksir-i sevad-ı medeniyet, ta'mim-i enva-ı marifet, ihkak-ı hukuk, tehzib-i nüfus, kal'-i fîsk u fesad, imha-yı fitne ve fücür, hıfz-ı 'ahd u misak, incaz-ı va'd u va'id, iltizam-ı usul-i meşveret, i'tisam-ı ravabıt-ı vahdet" gibi unsurların Meşrutiyet'le birlikte gerçek anlamıyla uygulama imkânı bulacağını düşünür.²⁸

II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarında yaygın olarak görülen ve İslam'ın, İslam tarihinin yeniden yorumlanarak güncel ihtiyaçlara uygun yorumlarla gündeme getirilmesi anlayışı birçok konuda karşımıza çıkmaktadır. Meşrutiyet'in İslam'ın öngördüğü bir yönetim biçimi olduğu sıklıkla vurgulanır. Asr-ı Saadet, meşrutiyet için bir model olarak kabul edilmekte ve sonraki dönemler de çoğunlukla

²⁷ Asım Cüneyd Köksal, "Siyaset ve Hukuk Arasında Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Fıkıh Düşüncesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26, İstanbul 2011, 52.

²⁸ Elmalılı, *a.g.e.*, 77-78.

istibdat olarak değerlendirilmektedir. Bu anlayışın belki de tek istisnası Mehmet Zeynelabidin Efendi'dir. O, İslam yönetim biçiminin Meşrutiyet olduğunu ancak bazı padişahların halka baskı yaparak kişisel otoritelerini halkın aleyhinde genişlettiğini iddia etmiştir. “Asr-ı Saadet'ten beri kurulan İslam hükümetleri hep Hükümet-i Meşruta'dır. İçlerinden bazı padişahların güç kullanarak halkı zorla susturması ve kendi gönlüne, keyfine göre bir hükümeti meydana getirmesi İslam hükümetlerinin kökten meşruta olmasına zarar vermez.”²⁹ Tarihi tecrübenin Meşrutiyet fikri etrafında ve onu olumlayacak şekilde kullanılması dindar kesimlerin Meşrutiyet yönetimini kabullenmesini kolaylaştırarak, İttihatçılar aleyhinde oluşan “dinsizlik” imajının kısmen de olsa giderilmesinde rol oynadığı söylenebilir.

2.1.4. Meşrutiyet Yönetiminde Gayr-ı Müslimlerin Durumuyla İlgili Tartışmalar

Meşrutiyet yönetiminde gayr-ı müslimlerin statüsü İslamcılar arasında geniş bir tartışma yaratmış ve bu konuyla ilgili birbirine yakın görüşler ifade edilmiştir. Said Nursi, Şeriata dayanan bir meşrutiyetten gayr-ı müslimlerin ürkmemesi gerektiğini, tam tersine böyle bir Meşrutiyet'in kendilerine sağlayacağı haklardan dolayı Meşrutiyet yönetimini kutsayarak benimsemeleri gerektiğini söyler.³⁰

Meşrutiyetin ilanıyla beraber, gayr-ı müslimlerin Müslümanlar'la eşit bireyler olarak kabul edilmesi, bazı tepkilere neden olmuştur. Said Nursi, bu tepkilere karşı çıkarak Meşrutiyet'in şeriati esas aldığını ve gayr-ı müslimlerin bundan korkmamalarını aksine Meşrutiyetin devamı ve yaşaması için çaba göstermeleri gerektiğini söyler.³¹ Gayr-ı müslimler, “Cemiyetimizden tevahuş etseler meşrutiyete âdem-i kabiliyetlerini ve vatana hıyanetlerini ve meşrutiyeti muvakkat ve gayr-ı meşru istediklerini göstermiş olurlar.”³²

Manastırlı İsmail Hakkı'ya yöneltilen bir soruda “Mü'min mü'minin kardeşidir. Bu uhuvvete diyeceğimiz yok. Lâkin beriki kardeşliğe aklımız ermez. Din düşmanı nasıl kardeş olurmuş?” sorusunu şu şekilde cevaplar:

²⁹ Zeynelabidin Efendi, *a.g.e.*, 22-23.

³⁰ Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Lemeân-ı Hakikat” *Volkan*, 102, 21 Rebiülevvel, 1327 (12 Nisan 1909), 498.

³¹ Bediüzzaman-ı Kürdi Saîd, “Reddü'l-evhâm” *Volkan*, 91, 10 Rebiülevvel 1327 (1 Nisan 1909), 441.

³² Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Bediüzzaman-ı Kürdi'nin Fihriste-i Makasıdı” *Volkan*, 84, 3 Rebiülevvel 1327 (25 Mart 1909), 407.

Bu ta'assubdur, ta'assub-ı cahilanedir. Din başka kardeşlik başka, kardeşlik yalnız dine mahsus değil. Bazen insanın neseb kardeşi olur da yine düşmanı olur. Bununla kardeşlik vezai fi bozulmaz... Bütün benî âdem bir asıldan münşâ'ab değil mi? Hepsi Âdem ve Havva neslinden. Demek beynimizde bütün efrad-ı beşeriyye ile bir uhuvvet-i umumiyye bir cihet-i camia-yı insaniyye var. İnsan insanın hukukunu bilecek. Onunla hoş geçinmeğe mecburdur. Nev-i beşer bir asıla müntehîdir. Bütün kütüb-i semâviyye bu hakikatı ilan ediyor. O halde uhuvvet-i umumiyye var. Bu uhuvvet-i umumiyye, bütün nev'i beşeri birleşdirir. Hepsine hüsn-i muameleyi iktiza eder ki hukuk-u beynelmilel fenni buna mübtenidir. Bir de uhuvvet-i vataniyye var. Cümlemiz bir vatan kardeşleriyiz. Bir mahalde doğup büyüdük, menfaat ve mazarratlarımız birleşmiş. Hepimizden müteşekkil bir vücud tehassül etmiştir. Vatandaşlık. Büyük bir uhuvvettir.³³

Manastırlı'nın İslam kardeşliğini tamamen İslam tasavvurunun çok dışında bir dünya kardeşliği ve vatandaşlığı olarak yorumlaması, Meşrutiyet dönemi İslamcılarının, dini kaynakları bağlamlarından ve geleneksel anlamlarından tamamen kopararak aktüel ihtiyaçlar için kullandığının en bariz örneklerinden birini oluşturur.

Meşrutiyetin ilanında gayr-ı müslimlerin devlete bağlanması, kanun önünde eşitliğin sağlanması hedeflenmiş ve böylece Osmanlı tebaası arasında güçlü bir dayanışma duygusunun gelişeceği umulmaktaydı. Gayr-ı müslimlerin kendilerini güvende hissedebilecekleri ve ortak vatan duygusunu paylaşabilecekleri bir ortamın Meşrutiyet'le sağlanacağını düşünen Elmalılı Hamdi, Meşrutiyetin gayr-ı müslimler arasında devlete bakışlarında yol açabileceği değişiklikleri şu şekilde ifade eder:

Evvela anasır-ı gayri Müslime hem bir dereceye kadar fikren müterakki, muhibb-i vatan 'anasır-ı gayri Müslime gayet iyi bilirler ki kendilerinin bu memlekette mazhar-ı ni'am- refah ve saadet olabilmeleri, 'anasır-ı müslimenin hükm-i kanuna tamam-ı mutava'atları, seviye-i fikriyede terakkileriyle kesb-i medeniyet-i kamile eylemelerine vabestedir. Yine bilirler ki aralarında az-çok zuhura gelen sevimsizlik iki taraftan birinin icabat-ı diniyesinden değil, her ikisinin başlarındaki belay-ı mübrem-i istibdadın şamitidir. Eğer böyle olmasaydı, a'sar-ı medideden beri bir arada

³³ Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevâiz", *Sıratmüstakim*, I, 14, 26 Kasım 1908 (13 Teşrinisani 1324), 210.

*yaşamalarını akıl tecviz etmezdi. Demek ki Müslümanlar kanunşinas olmalı ki gayrimüslimlerin hukuku da muhafaza edilsin.*³⁴

Meşrutiyet anlayışını “milli hâkimiyet” düşüncesine dayandıran Filibeli Ahmet Hilmi, Meşrutiyet yönetiminde çoğunluğun devlet yönetiminde hâkim olması gerektiğini ve bu çoğunluğun da Müslümanlardan oluştuğunu ifade eder: “Meşrutiyetçi idarelerde hâkim millettir. Lakin bir milleti teşkil eden fertlerin hepsi aynı surette düşünemeyeceğinden milli hâkimiyet demek, tenakuzlu ve zıt fikirlerin hâkimiyeti manasına gelmez. Çünkü böyle bir mana anarşiyi, hükümsizliği hissettirmektedir. Demek ki milli hâkimiyet, milli ekseriyetin arzusu manasına gelir. Türkiye’de ahalinin ekseriyetini Müslümanlar teşkil ediyor. Meşrutiyet usûlü gereğince Osmanlı milli hâkimiyetinin mizanı, ölçüsü, İslam ekseriyetidir.”³⁵

Gayr-ı müslimlerin Meşrutiyet yönetiminde Müslümanlarla eşit vatandaşlar olarak görülmesine itiraz edenlere karşı Said Nursi, farklı bir yorum getirir ve eşitliğin fazilet ve şerefte olduğunu, kanun önünde ise herkesin aynı haklara sahip olduğunu söyler. O’na göre “hukukta şah ve geda birdir.”³⁶ Gayr-ı müslimlerin İslam devletlerinde nadiren de olsa asker olarak istihdam edilmesine Osmanlı’daki Yeniçeri Ocağı’nı örnek veren Said Nursi, İslam’ın bu konuda kısıtlayıcı hükümler getirmediğini savunarak şunları söyler: “Ermeniler kaymakam ve vali oluyorlar, nasıl olur? Saatçi ve makinacı oldukları gibi.. Zira meşrutiyet, hâkimiyet-i millettir. Hükümet hizmetkârdır. Meşrutiyet doğru olursa; kaymakam ve vali, reis değil, belki ücretli hizmetkârdır. Gayr-i müslim reis olamaz fakat hizmetkâr olur.”³⁷ Manastırlı İsmail Hakkı “veşavirhum fil emr” ayetindeki “hum” zamirinin gayrimüslimleri kapsamadığı ve “Cenab-ı Resul’ün kendi ashabıyla istişare etmelerinin meşru’iyyetine delalet eder” şeklinde yapılan eleştirilere karşı çıkarak şu izahı yapar:

Vatan ve memlekete aid islahat ve terakkiyat enva’ında, mesalih-i dünyeviye’nin heman kâffesinde alakadar bulunmaları hasebiyle gayr-ı müslimlerin de meşverete idhal olunmaları haiz oldukları salahiyete binâen muvafık-ı ma’delet olduğu kâbil-i inkar değildir. Bu cihet nusus-u şer’iyyede musarrah olmadığından

³⁴ Küçük Hamdi, “Makale-i Mühimme”, *Beyanü’l Hak*, 18, 9 Muharrem 1327 (31 Ocak 1909), 400-401.

³⁵ Filibeli Ahmed, *Avrupa Siyaseti...*, 133-134.

³⁶ Said Nursi, “Münazarat”, *İçtimai Dersler*, 107.

³⁷ Said Nursi, “Münazarat”, 114.

*hilafını arzu edenler de olabilir. Fakat mademki muhassamat-ı milliye ve münazaat-ı mütemadiyenin kat' ve izalesine bundan başka çare olmadığı tecarib-i umumiyye ile bu gün sûret-i kat'iyede tahakkuk etmiş ve her hükümetin ittihaz eylemiş olduğu usul-i meşveret bu tarzda, bütün ahalinin intihab-kerdeleri olan meb'usan arasında cereyân etmekte bulunmuştur. Bizim de te'mini selamet ve sa'adet için bu tarîke sâlik olmamız zaruret halini kasb etmiştir. Bu tarîke sülûkümüzün meşru'iyetini isbat bâbında şeri'at-ı münevveremizin bizi gayr-ı müslimler ile akd-i şirket ve iltizam-ı hüsn-i mu'aşeretden nehy etmemiş olmasını mülahaza kâfidir.*³⁸

Bu ifadelerden açıkça görüldüğü üzere Meşrutiyet'le birlikte gayr-ı Müslimlerin durumlarıyla ilgili yapılan düzeltmeler Müslümanların tepkisine neden olmuş ve bu tepkileri azaltmak amacıyla bu konuda çokça yazı kaleme alınmıştır. Bu yazıların ortak teması, İslam hukuku ve İslam tarihinin çeşitli uygulamalarının gayr-ı Müslimleri dünyevi işlerde Müslümanlarla eşit olarak gördüğü yönündedir. Bu konuda gelişen tepkileri azaltmak, bu konuda İslam tarihinden çeşitli kanıtlar bulup çıkarmak da İslamcılara kalmıştır.

2.1.5. İslamcıların Meşrutiyet'ten Beklentileri

İslamcıların, bir “asr-ı saadet rüyası” olarak idealize ettikleri Meşrutiyet yönetimi, Osmanlı Devleti'nin yüzyılların birikimi olan sorunlarını çözecek bir formül olarak İslamcılar arasında kabul görmüştür. İslamcıların çok yoğun bir çaba ve mesai harcayarak emek verdikleri Meşrutiyet'e dair beklentilerine bakıldığı zaman bu çabalarının arkasında bu güçlü motivasyonun varlığını görebiliriz.

Meşrutiyet'in hakkıyla uygulanması durumunda Osmanlı'nın içeride ve dışarıda büyük bir itibar kazanacağını söyleyen Manastırlı İsmail Hakkı, yine de yılların birikmiş sorunlarının bir anda çözüleceğini beklemenin gerçekçi olmadığını ifade eder: “Eğer Meşrutiyeti tamamıyla idare eder, intizam ve asayişî ortaya koyarsan herkesin nazar-ı takdirini celb edeceğiz. Şimdiye kadar hep fitne ve nifakdan mahv ü perişan oluyorduk. Lâkin ne fayda? İş çıkırından çıkmış, bigâne ellere kalmış, rüşvetler, mel'anetler, iltimaslar işin içine girmiş. Birden bire düzelmez. Acele ile iş

³⁸ Manastırlı İsmail Hakkı, “Usûl-i Meşrutiyete Karşı Husemâ-yı Milletın İtirazatına Müdafa'a-i Muhikka” *Sıratmüstakim*, 26 Kasım 1908/ 13 Teşrinisani 1324, I, 14, 199.

görülmez. Elli sene bozukluk, şuriş, fitne ve fesad her tarafı kaplamış, iliklere işlemiş. Birden bire ıslah olur mu?”³⁹

Said Nursi *Volkan*'da yayınlanan bir makalesinde Meşrutiyet'ten beklentisini şu şekilde ifade etmiştir: “*Meşrutiyette şeriat-ı garra hüküm-ferma olduğu halde üç şecere-i zakkumu kökünden ihrac edecek ve üç şecere-i tûba zemin-i meşrutiyette neşv ü nemâ bulacak ve dal, budaklar salacaklar. Zakkum şecereleri dinsizlik, iftirak ve nifak ve zünûb ve mesâvi-i medeniyet ve hakkımızda şemâtetli olan zann-ı fâsid-i ecanibtir. Ve tuba şecereleri ruhani manyatizma ile ittihad-ı âmme ve inbisât-ı şeriat cihetiyle terakki ve tenezzüh-i din ve nokta-ı metîn-i dine istinad meşrutiyet sebebiyle ikbâl-ı istikbâlimizdir. Hem de anasır-ı gayr-ı Müslime meşrutiyetin devamına mutmain olacaktır. Meşrutiyette hâkim kanun olduğundan bu kanun libas-ı millie-i İslamiyeyi giymeli ta ki asabiyet-i maneviye onun riyasetine karşı cevab-ı red vermesin.*”⁴⁰

Said Nursi'nin Meşrutiyet'in Kürtler arasında kabul görmesi için Kürt aşiretleri arasında uzun bir geziye çıkarak Meşrutiyet yönetiminin Kürtlerce desteklenmesine çalışmıştır. Said Nursi Kürtlerin cehaletini gidermek için medreselerin yeni eğitim yöntemleriyle canlandırılmasına çalışmış ve Kürt ulemasının bölgenin eğitim düzeyinin yükseltilmesinde daha aktif roller üstlenmesini istemiştir. Meşrutiyet'in bölgede Kürt ulemasının geleceğini temin ederek medreseler vasıtasıyla eğitimin canlanacağını “mehasin-i meşrutiyeti neşir için bir kapı açılacağını”, böylelikle Meşrutiyet'in iyiliklerinin görülerek sahiplenileceğini savunmuştur. Bu geziye çıkış nedeni olarak Meşrutiyet'in mehasinini göstermek ve ondan istifade ettirmek olarak değerlendirir.⁴¹ Meşrutiyet'in Kürtler için büyük bir fırsat olduğunu söyleyen Nursi, bu fırsatın Kürtlerin medeniyetle irtibat kurmalarını sağlayacağı gibi, “marifet ve fazilet”le canlandırılan bir milliyet fikrinin Kürtlerin dışarıya bağlı kalmaktan kurtulacaklarını ifade ederek Kürtlere çok önemi bir uyarıda bulunur: “Yoksa daima dilenci olacaksınız, ya susuzluktan öleceksiniz.”⁴² Kürt aşiretleriyle yaptığı konuşmalarda Meşrutiyet idaresinde herkesin devlet yönetiminde

³⁹ Manastırlı İsmail Hakkı, “Meva'iz”, *Sıratı müstakim*, 13 Mayıs 1909 (23 Rebî'ülahir 1327), II-36, 147.

⁴⁰ Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Bediüzzaman-ı Kürdi'nin Fihriste-i Makasıdı” *Volkan*, 84, 3 Rebîülevvel 1327 (24 Mart 1909), 402.

⁴¹ Said Nursi, “Münazarat”, 140.

⁴² Said Nursi, “Münazarat”, 94.

görev ve sorumluluk üstleneceğini anlatırken kullandığı abartılı ifadeler, Kürtler arasında Meşrutiyet yönetiminin benimsenmesini kolaylaştırma amacına hizmet etmiştir.⁴³

Said Nursi, Meşrutiyet döneminde şeriatın esas alınması durumunda toplumdaki gelişmenin ve ilerlemenin hızlanacağını bu mazlum milletin geçmişe nazaran çok hızlı bir ilerleme sağlayacağı düşüncesindedir. Elde edilen hürriyetlerin çok ucuz bir paha ile alındığını ve bunların kıymetlerinin bilinmesi gerektiğini söyleyen, başka milletlerin büyük emek ve insan kaybıyla bunlara ancak sahip olduğunun bilinciyle hareket edilmesi gerektiğini savunmuştur: “Maden-i saadet ve hürriyet olan ittihad-ı kulub ve muhabbet-i milli elimize meccanen geçti. Milet-i saire milyonlarla cevahir-i nifus feda etmekle kazandılar. Şimdiye kadar mezarda idik, çürüyorduk. Şimdi bu ittihad-ı millet ve meşrutiyet ile rahm-ı madere geçtik; neşv ü nema bulacağız.”⁴⁴ İttihat Terakki yönetiminin halkın beklentilerini karşılayamamasının yarattığı hoşnutsuzluk, Meşrutiyet’e dair olumsuz kanaatlerin daha gür sesle dillendirilmesi üzerine Said Nursi, Meşrutiyet yönetiminin sahiplenilmesi ve yöneticilere itaat edilmesini ister: istibdat zamanında bir batman itaat etmişsek, bin batman itaat ve ittihat farzdır. Zira şimdi menfaati göreceğiz. Çünkü hükümet-i meşruta, hakiki hükümet-i meşruadır.⁴⁵

Meşrutiyet’le birlikte özellikle İstanbul’da yaygınlaşan batılı yaşam tarzı ve dini yaşamdaki lakaytlıkların halk tarafından Meşrutiyet’in yanlış algılanmasına yol açacağını söyleyen Said Nursi, bunun toplumun gelişmesini engelleyen bir durum olarak görür: “Şimdiki bazı gençlerimizin dinlerindeki lâubalîyane hareketleri daha ziyade milleti tevhiş ediyor. Bu gibi lâubaliler meşrutiyete hizmet değil bilâkis meşrutiyete ve millete büyük bir darbe vurarak tarîk-ı terakkiyi sedde sebeb oluyorlar.”⁴⁶

⁴³ Bu tarz ifadelerden en dikkat çekici olanı şudur: “Meşrutiyet herkesi bir padişah hükmüne getiriyor. Siz de hürriyetperverlikle padişah olmağa gayret ediniz.” Bkz.: Bediüzzaman Said Nursi, “Münazarat”, 83.

⁴⁴ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 12.

⁴⁵ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 26.

⁴⁶ Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Bediüzzaman-ı Kürdi’nin Fihriste-i Makasıdı” *Volkan*, 3 Rebiülevvel 1327 (25 Mart 1909), 84, 407.

2.1.6. İslamcılara Göre Meşrutiyet'in Dini Dayanakları

İslamcıların Meşrutiyet döneminde üstlendikleri en önemli misyon, Meşrutiyet'in, İslam'ın öngördüğü bir devlet yönetim modeli olduğunu ispat ederek, bu konuda dindar kitleleri ikna edecek deliller sunmaktır. İslamcılara göre Meşrutiyet, kaynağını Kur'an, hadis ve peygamberimizin asr-ı saadet'teki uygulamaları ve dört halifenin icraatlarından almaktadır.

İslamcıların Meşrutiyet'e dayanak olarak çok sık başvurdukları iki ayet vardır.⁴⁷ Bunlardan birincisi Al-i İmran suresinin 159. ayeti "O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; *iş hakkında onlara danış*. Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendine dayanıp güvenenleri sever." İkincisi ise Şura suresinin 38. ayeti "Yine onlar, Rablerinin davetine icabet ederler ve namazı kılarlar. Onların işleri, aralarında danışma ile olur. Kendilerine verdiğimiz rızıktan da harcarlar. *Onların işleri, aralarında şura ile olur*" ifadelerine dayandırılmaktadır.

Ali Haydar Emin'in "Del'ail-i Meşveret" başlıklı bir makalesinde Meşrutiyet'in dini kaynakları için sıkça başvurulan kaynaklar hakkında şu bilgiler verilmiştir:

"1.Kitab: Yeryüzünde insanları halkedeceğim diye melâikeye vâkı' olan hitâb-ı izzetin hikmeti ta'lîm-i müşaveredir. "Onlar ile meşveret et", "emirleri beyinlerinde şuradır" ayet-i celilede istişare edenler medih buyurulmuş olmakla aksi bulunan infirad ve istibdadın inde's-şer' olduğu manasındadır. Kadı Beydavî "Umur-u dünyeviyyede meşveretsiz hareketin hilaf-ı şer' ve sünnet olduğunu beyan etmesi.

2.Sünnet: "Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz" (Müslim, Sahih, Kitabü'l-Fezâ'il 38). "Akil insanlara danışın, onlara karşı çıkmayın, isyan etmeyin." (Suyutî, el-Cami'us-Sağir 1818) buyurması "sünneti kavliyye" kanıtı olarak değerlendirir.

⁴⁷ Bu ayetlerin kullanımı için bkz.: Said Nursi, "Münazarat", 83; Manastırlı İsmail Hakkı, "Usul-i Meşrutiyete Karşı Husemâ-yı Millet'in İ'tirazatına Müdafâ-i Muhıkka", *Sıratü'müstakim*, 26 Kasım 1908/13 Teşrinisani 1324, I, 14, 198-199; Mardinizâde Ebu'ı-Ula, "Sure-i Şura" *Sıratü'müstakim*, 30 Receb 1326 (27 Ağustos 1908, I, I, 6; Bereketzade İsmail Hakkı, "İslam ve Usûl-i Meşveret" *Sıratü'müstakim*, 28 Şaban 1326 (24 Eylül 1908), I, I, 65-66; Küçük Hamdi, "Saadet-i Hakikiye", *Beyânü'l-Hak*, 15, 18 Zilhicce 1326 (11 Ocak 1909), 333.

Resulullah'ın ashabla müzakere ve müşavere etmesi "sünnet-i fi'iliyye" olarak değerlendirir.

3. *İcmâ-i Ümmet: Hulefa-i Raşidin'in mesalih-i cumhurda daima müşavere ederek hâsil olacak karara göre hareket ederlerdi.*

4. *Delil-i Akl-i: İnsanlar akıl, fehim, idrak ve kâbiliyet cihetleriyle mütefavit yaratılmış olduklarından yekdiğere muhtaçtırlar.*"⁴⁸

Yine meşveretin önemine dair hadis kaynaklarında çok sık rastlanmayan ve bazen bağlamlarından koparılarak kullanılan hadislerle şu örneklere verilebilir: "İstişare ediniz", "İstişare eden pişman olmaz", "İstişare edilen emniyet edilen kimsedir", "İlim kuyudur, meşveret ise kova", "Allah'ın eli cemaatin üzerinedir", Allah ve istişareden müstağnidir. Fakat onu ümmetim için rahmet kılmıştır. Onlardan kim istişare ederse rüşde varır, doğruyu bulur, kim terk ederse şerri bulur, hataya düşer"⁴⁹

Said-i Nursi ise bu ayet ve hadislerin yanı sıra İslam hukukunun bazı temel prensiplerine dayanarak Meşrutiyet'in şer'iliğini ispat etme çabasına girişir: "İcma-i ümmet, şeriatla bir delil-i yakindir, rey-i cumhur şeriatla esastır, meyelan-ı amme şeriatla muteber ve muhteremdir."⁵⁰ İslamcıların Meşrutiyet için kaynak olarak kullandıkları nass'ların kullanımına baktığımızda, bu nass'ların Meşruti yönetimi meşrulaştırmak için bağlamlarından kopuk ve oldukça yeni anlamlar yüklenerek kullanıldığını görürüz. Meşrutiyet, İslam'ın öngördüğü bir yönetim biçimi olarak tartışmasız kabul edilmesi gereken bir "medinetü'l-fazıla" modeli olarak takdim edilirken, kullanılan nass'ların bu amaca hizmet etmesi umulmuştur.

2.1.7. Meşrutiyet'e Yönelik Eleştiriler

İslamcılar arasında Meşrutiyet üzerine yoğun bir tartışmanın yaşandığı II. Meşrutiyet döneminde çoğunlukla müspet yorumların hâkim olduğu dönemde bazı İslamcılar arasında eleştirilerin de yer aldığını belirtmek gerekir. Meşrutiyet'in Osmanlı Devleti'nin sorunlarının çözümünde bir rahatlama sağlayacağı genel olarak kabul edilse bile, bazı çekincelerin de dile getirildiğini görmekteyiz.

⁴⁸ Ali Haydar Emin, "Del'ail-i Meşveret", *Sıratı müstakim*, 3 Eylül 1908 (7 Şa'ban 1326), I-2, 23-24.

⁴⁹ Kara, *İslamcılar...*, 166-167.

⁵⁰ Said Nursi, "Münazarat", 92.

Meşrutiyet'in her derde deva bir ilaç olarak kabul edilmesi ve idealize edilmesine karşı Babanzade Ahmet Naim, bu şekilciliği eleştirerek ismi ne olursa olsun toplumun yapısına uymayan yönetim anlayışlarının benimsenmesini yanlış bulur: "Milletlerin refah ve saadeti, hiç şüphe yoktur ki, hükümet şekline değil, idarecilerle, idare edilenlerin terbiye ve ahlakına tabidir. Böyle olunca en doğru hükümet şeklinin hangisi olduğu içtimai ilimlerin –kesin delilleriyle demiyeyim, çünkü bu muhaldir- ikna edici tecrübeleriyle taayyün ve takarrur etmedikçe "asrın modasına uygun" bulmadığımız kıyafetimize kimsenin bir şey demeye hakkı yoktur."⁵¹

İslamcıların, meşrutiyet kavramı ve meşruti idare ile ilgili tenkit ve yorumlarının genel olarak çok seviyeli olmadığını söylemek mümkündür. Ancak bunun tek istisnası Said Halim Paşa'nın Meşrutiyet risalesidir.⁵² Said Halim Paşa, toplumun yapısından uzak bir rejimin sorunların çözümünde işe yaramayacağını ifade etmiştir: O'na göre bir cemiyet için en uygun siyasi rejim, onun sosyal yapısını ihtiyaçlarını en güzel şekilde karşılayan ve siyaset esaslarını en doğru olarak ortaya koyabilen yani onu tam olarak ifade eden rejimdir.⁵³

Said Halim Paşa, Osmanlı Devleti'nin uzun tarihi boyunca geliştirdiği yönetim tecrübesini batıdaki uygulamalardan daha gerçek bir demokrasi olduğunu, taklit etmeye çalıştığımız Batı demokrasisinin farklı koşullarda ortaya çıktığını, bunu örnek almak yerine kendi tarihi tecrübemizi geliştirmenin daha doğru bir yol olacağını söyler. O'na göre Osmanlı kuruluşundan beri en gerçek demokrasi örneği ile yönetilmiş ve halkın da demokrasi bilincine sahip olduğunu söyler. Almaya çalıştığımız Batı demokrasisi ise, henüz dün denebilecek bir mazide ortaya çıkmıştır. Bu demokrasi aristokratik uzun bir mazi ile eşitlik taraftarı bazı cereyanlar arasında ortaya çıkmış bir inkılâp halidir. Eşitlik taraftarı bazı cereyanlar, Batı cemiyetlerini biktırmakta ve hükümetler bunlara karşı bazı tedbirlere başvurmaya mecbur kalmaktadırlar. Osmanlı demokrasisi ise esaslı, köklü ve kesinleşmiş bir sosyal durumdur. Bu durum, bizim fiilen yaşadığımız hayat prensiplerimizin mantıki bir neticesidir. Kökleşerek asli bir hal kazanmıştır ve bizim tarihi eserimizdir. Biz ona

⁵¹ Kara, *İslamcılık...*, I, 305.

⁵² Kara, *İslamcılar...*, 120.

⁵³ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, (Haz.: M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 2015, 250.

çözülmez bağlarla bağlıyız. Bu bağları kesmemiz bize felaket getirir. Bizim vazifemiz memleketimize yeni bir demokrasi getirmek değil, mevcut olan demokrasimizin gelişmesine gayret etmektir.⁵⁴

Meşrutiyet konusundaki fikirleriyle İslamcılar arasında çok farklı bir yerde duran Said Halim Paşa, Meşrutiyet'e köklü eleştiriler getirmesi yönüyle de diğer İslamcılardan ayrılır. Meşrutiyet'in her derde deva bir ilaç olarak kabul edilip alınmasına karşı çıkarak, başka ülkelerin, toplumların sorunları için üretilmiş olan çözümlerin taklit yoluyla benimsenmesine tepki göstermiştir: "Bizim bu şekilde garp milletlerini taklit etmemiz, kendi şahsiyetimizden mazimizden, adet ve inançlarımızdan ve adeta varlığımızdan sıyrılıp çıkmamızdan başka bir mana ifade etmez. Bizim siyasi birliğimizin esaslarına tamamıyla aykırı birtakım esaslar üzerine kurulmuş olan yabancı bir meşruti idareyi alıp, tatbika kalkışmanın pek kötü bir hata olduğu fikrindeyiz." Meşrutiyet'e yönelttiği eleştirilere rağmen Osmanlı Devleti için bundan geriye dönüş olamayacağını ve kendi toplumsal-siyasal yapımıza uygun bir Meşrutiyet anlayışının mecburi olduğunu şu şekilde ifade eder: "Ne denirse densin, bundan sonra meşruti idareden başka bir idare bizim işimize gelmez. Bize, ciddi, şeref ve namusa uygun bir meşruti idareyi temin edebilecek olan ise, ancak gerçeklere ve tatbikata dayanan, milli usul ve adetlerimize, sosyal ve siyasi fikirlerimize uygun bir anayasa olabilir."⁵⁵

Meşrutiyetin ilanını Osmanlı Devleti için çok önemli bir gelişme olarak gören Said Halim Paşa, ancak Meşrutiyet'in her türlü sorunun çözümü olarak gösterilmesine karşı çıkarak Meşrutiyet deneyimi olmayan ve Meşrutiyet konusunda bilinçsiz olan halkın padişahı devirerek aynı yetkileri daha deneyimsiz olan meclise vermeleriyle sorunların daha da büyüyeceğini iddia etmiştir. "Hayatının otuz senesini, ahlakı en ziyade tahrip eden müstebid bir idare altında geçirmiş olan bizler, bu sayede hür insanlar, faziletli, iffetli ve doğru vatandaşlar sırasına gireceğimizi ümit etmiştik."⁵⁶ Said Halim Paşa, Osmanlı ve İslam toplumunun yapısını çok iyi bilen birisi olarak bu kadar yüceltilen ve her sorunu çözeceği düşünülen Meşrutiyet'in toplumumuza yarardan ziyade zarar vereceğini söyleyerek bize uygun

⁵⁴ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 88.

⁵⁵ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 67-69.

⁵⁶ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 56.

bir modelin geliştirilmesinden yana olmuştur. O'na göre Meşrutiyetin ilanıyla icra kuvveti müstebid bir padişahın boyunduruğundan kurtulup; nüfuz ve itibarı olmayan, tecrübeden mahrum ve kendisine bol keseden verilmiş hak ve imtiyazları kötüye kullanmaya mahkûm bir meclisin boyunduruğu altına geçmiştir.⁵⁷

Meşrutiyet yönetiminin belli bir sosyo-ekonomik ve siyasal bilince sahip olan Avrupa'da geliştiğine dikkat çeken Said Halim Paşa, Osmanlı'da Meşrutiyet yönetiminin uygulanmasını zorlaştıran koşulları şu şekilde tasvir etmiştir:

*Hâlbuki Osmanlı milletinin çoğunluğunun, tamamen ilkel bir cemiyet hayatı yaşadıkları; halkın halen, cismani veya dini ve ruhani bir reisin hüküm ve nüfuzuna körü körüne itaat etmekte olduğu; bu reislerin ise halkın cehaletini kendi hesaplarına kazanç vesilesi yaptıkları ve bundan insafsızca istifade ettikleri kimsenin meçhulü değildir. Böyle bir sosyal seviyede bulunan milletin, bu derece mühim siyasi hak ve hürriyetlere sahip olması, tarihte ilk defa vuku bulmaktadır, denebilir. Böyle bir durumun, son derece gayri tabii olduğu aşikârdır.*⁵⁸

Said Halim Paşa, Meşrutiyet'in ilanı ve ardından hazırlanan Kanun-i Esasi'nin beklendiği gibi bir huzur ve mutluluğu getirmemesini yukarıdaki toplumsal yapıya ilaveten Abdülhamid döneminin insanlara kazandırdığı kötü alışkanlıklara da bağlar: “Anayasamızın bize bahşettiği haklar ve serbestlik, Sultan Hamid idaresinin fevkalade arttırdığı kötü alışkanlıklarımızı, çekinmeden tatbik etmeliğimizden başka bir netice vermedi. Herkes daha fazla huzur ve selamete kavuşacağını ummuştu. Aksine olarak herkesin huzursuzluğu arttı ve kendisini eskisinden daha fazla fenalığa uğramış buldu. Çünkü herkes cür'etini arttırmış, başkalarının hakkına hiç çekinmeden tecavüz etmeye başlamıştı.”⁵⁹

⁵⁷ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 55.

⁵⁸ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 56. Tecrübeli bir devlet adamı olan Said Halim Paşa'nın Meşrutiyet konusundaki eleştirileri ve Meşrutiyet'in Osmanlı toplumunda uygulanmasıyla ilgili çekincelerinin II.Abdülhamid tarafından da dile getirilmiş olması, Meşrutiyet'in ilanından sonra yaşanan sıkıntılar, Paşa'nın haklılığını ortaya çıkardığı gibi devlet yönetim tecrübesi olmayan İslamcıların Meşrutiyet tahayyüllerinin toplumsal gerçekliğe ne kadar uzak olduğunun da görülmesi açısından önemlidir. Abdülhamid'in hatıralarında yaptığı şu tespit Said Halim Paşa'nın görüşleriyle büyük ölçüde benzerlik gösterir: “Meşrutiyetle idare edilebilmek için, memleketimiz kafi derecede olgun değildir. Bu bizim için bir felaket olur; çünkü bu idare bütün fertler arasında müsavati icap ettirir. Bizim Jöntürkler hayalperesttirler, çünkü bizde Kanun-i Esasi'yi ve meşruti hükümeti ilan etmek, umumi bir karışıklığı davet etmek, herkesi birbirine düşürmek demektir. Bu bütün Osmanlı İmparatorluğu'nu sarsar.” Bkz.: Sultan Abdülhamid, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul 1987, 122.

⁵⁹ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 56.

Avrupa’da gelişen demokratik yönetimlerde burjuva sınıfının oynadığı öncü rolün farkında olan Said Halim Paşa, Osmanlı toplumunda bu sınıfın olmayışını demokrasi fikrinin gelişip benimsenmesindeki eksikliğe işaret ederek Osmanlı toplumundaki aydın ve memurlarla Avrupa’daki burjuva sınıfı arasında kıyaslama yapar:

Burjuva sınıfının Avrupa toplumunda milletlerin mukadderatında pek büyük bir hüküm ve nüfuza sahipken Osmanlı aydınlarının memurlardan oluştuğunu, memurların kayıtsızlık, tevekkül, teslimiyet ve mesuliyetten kaçınmak şeklindeki ruh hali, memurları her türlü fedakârlık ve şahsi teşebbüs hislerinden mahrum bırakmaktadır. Bu yüzden Osmanlı memur tabakasının, Avrupa’daki asilzade ve burjuva sınıflarının ifa ettikleri vazifeyi yerine getirebilmesi mümkün değildir. Asilzade ve burjuva sınıfı mensupları, hareketlerinde serbest ve müstakil, medeni cesaret sahibi ve müteşebbis kimselerdir. İşi ve mesuliyeti arar ve severler; fedakârlık hisleri taşırlar.⁶⁰

Bu iki farklı düşünce dünyasına sahip topluma aynı reçetenin sunulması Paşa’ya göre büyük bir hatadır. Aristokrasiden yoksun bir toplumda demokrasinin yürümesi mümkün değildir.

Meşrutiyet’in ilanı ile beraber insanların hürriyet talepleri de artmış ve baskıcı bir yönetimden kurtularak özgürlüğün tadını çıkarmaya çalışmıştır. Böyle bir ortamda dini yaşantıya karşı başlayan lakaydlık, İslamcılarının tepkisine yol açmıştır. Hürriyetlerin bu şekilde heva ve heveslerin fütursuzca tatmin edilmesi olarak algılanmasına ve toplumdaki ahlaki yozlaşmaya karşı bazı tepkiler gösterilmiştir. Said Nursi, hürriyetlerin insanların inancını daha da güçlendireceğini söylemekle birlikte, sınırsız bir hürriyet talebinin ancak vahşete yol açabileceğini öne sürmüştür. “Ama hürriyet-i mutlaka vahşet-i mutlakadır, belki hayvanlıktır. Tahdîd-i hürriyet de insâniyet nokta-i nazarından zarûrîdir.”⁶¹

Meşrutiyet’ten sonra toplumdaki beklentiler ve artan huzursuzluklar iktidara karşı muhalefetin daha açık bir şekilde dillendirilmesine yol açmıştır. Mustafa Sabri Efendi, ortaya çıkan bu tablonun sorumlusu olarak “halkın bilinçsizliği” ve

⁶⁰ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 63.

⁶¹ Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Bediüzzaman-ı Kürdi’nin Fihriste-i Makasıdı” *Volkan*, 84, 3 Rebiülevvel 1327 (25 Mart 1909), 408.

“cahilliği” gibi yaygın kanaatlerin aksine yönetici elitlerin ahlaki zaafiyetleri ve halkı aldatmaya yönelik siyasetlerini göstermektedir. “Meşrutiyet’ten sonra görülen ve eski mutlakıyetçi idare zamanındakini fersah fersah geçen fenalıkların sorumlusu, halkımızdaki ilmi kabiliyet eksikliğinden çok seçkinlerimizdeki ahlaki kabiliyet eksikliğidir. Okuyup yazma bilmeyenlerimizin saflığından çok fazla olarak okumuşlarımızın zekâlarını kötü kullanmaları, memleketimizdeki meşrutiyetin tadını tattırmamaya sebep oldu. Aldanmasın gözü açılsın diye okuttuklarımız bu defa aldatıyor, hatta başkasını bulamazsa kendisini aldatıyor.”⁶² Mustafa Sabri, Meşrutiyet’in halk arasında kabul görmesinin zamana bağlı olduğunu ve bu konuda Meşrutiyet yönetiminin uygulamalarını gören halkın düşüncesinin değişeceğini ifade eder: “Milleti meşruti idareye liyakat kazandırmaya serbestçe çalışabilmek için bile meşruti idarenin istihsalinden başlamak lüzumu ortaya çıkar.”⁶³

II. Meşrutiyet dönemi İslamcılığında gelenekçi kanadın temsilcilerinden olan Babanzade Ahmet Naim ise Osmanlı İmparatorluğu’nun Tanzimat’tan sonra yapmaya çalıştığı ıslahatların halk tarafından benimsenmemesi ve halkın hükümete ısınmamasına gerekçe olarak yapılan ıslahatların halkın fikrine ve inancına uygun bir tarzda yapılmamasını görür.⁶⁴

2.1.8 Kanun-i Esasi

1876’da Mithat Paşa tarafından hazırlanan ve Osmanlı Devleti’nin ilk anayasası olma özelliğine sahip olan Kanun-i Esasi, “Tanzimat’ın ekonomik ve sosyal başarısızlıklarına, sonu alınamayan iç karışıklık ve dış müdahalelere ve 1871’den sonra iyice koyulaşan baskıcı rejimine karşı yeni bir aranışın ifadesidir.”⁶⁵ Geleneksel Osmanlı devlet anlayışında bir kırılmayı temsil eden bu önemli gelişme, Osmanlı Devleti’nin artan iç ve dış baskıları gidermek, azınlıklara devlet yönetiminde temsil hakkı tanıyarak, ayaklanmaları engellemek için bulunmuş bir çözümdü. Balkan krizine yol açan, Bulgar ve Sırp ayaklanmalarının şiddetle bastırılmasının Batıda yarattığı hoşnutsuzluk, Rusya’nın Osmanlı’ya karşı bir savaş hazırlığına girişmesi, İngiltere’nin buna karşı bir tavır almasının yarattığı gerilimi gidermek amacıyla, büyük devletlerin gözetiminde İstanbul’da bir konferans

⁶² Şeyhülislam Mustafa Sabri, *Dini Mücedditler*, 78-91’den aktaran Kara, *İslamcılık...*, II, 283.

⁶³ Kara, *İslamcılık ...* II, 281.

⁶⁴ Hüseyin Hansu, *Babanazade Ahmet Naim*, İstanbul 2007, 208.

⁶⁵ Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul 1999, 121.

toplanması kararlaştırıldı.⁶⁶ Bu konferansın İstanbul'da toplanmasını bir fırsat olarak değerlendiren Mithat Paşa, bir anayasa ilanının, yabancı güçleri reformları yaptırmak maskesi altında Osmanlı iç işlerine müdahaleden alıkoyacağına Abdülhamid'i ikna etmişti.⁶⁷ Ancak daha önce hazırlıkları yapılmış olan Kanun-i Esasi'nin ilan edilmesi, beklenen etkiyi yapmadı. "İmparatorluk hükümetini ıslah etmek veya değiştirmek için gerçek bir arzuyu temsil etmediği, sadece Batılı devletlerin gözlerini boyamak ve tâbi milletler yararına müdahale planlarını bozmak amacıyla olan bir manevra"⁶⁸ olarak algılanmış ve konferansın sonuç bildirisinde dikkate alınmamıştır. Sırp ve Bulgarlar hakkındaki ıslahat taleplerindeki ısrarlarına devam etmişlerdir.

Kanun-i Esasi'nin ilanında etkili olan dış faktörlerin yanında içeride de toplumsal taleplerin varlığından bahsedilebilir."Tanzimat'tan beri gelişen, yönetici seçkinleri ve aydın çevreleri saran özgürlük ve meşrutiyet düşüncesi artık oldukça yaygın ve örgütlü bir muhalefet hareketi niteliği kazanmıştı. Genç Osmanlılar hareketi, iyi kötü bir program getiren ve kamuoyunu etkilemeye başlayan önemli bir muhalefet hareketi" olarak arkasına hatırı sayılır bir toplumsal gücü almıştı. Bu açıdan I.Meşrutiyet'in ilan edilmesinde tarihsel birikimden yararlandığı, yapısal bir ihtiyaca cevap getirdiği söylenebilir.⁶⁹ Bülent Tanör, Balkan milletleri arasında özerk statüdeki Romanya, Sırbistan ve Yunanistan, Osmanlı'dan önce hazırlanan anayasaların Osmanlı'da benzer bir anayasacılık girişimini etkilemiş olabileceğine değiniyor.⁷⁰

Kanun-i Esasi, Osmanlı Devleti'nin idari, adli, mali düzenini yeniden tanzim etmiştir. Halkın seçtiği milletvekillerinden oluşan Meclis-i Mebusan ve padişahın seçtiği vekillerden oluşan Meclis-i Ayan'dan oluşan bir meclis devlet yönetiminde padişahın yanında dengeleyici bir güç olarak yer alacaktı. Meclis üzerinde geniş yetkilere sahip olan padişahın, istediğinde Meclisi fesh etme hakkına sahip olması, padişahın mutlak monarşik gücünü büyük ölçüde korumasına yol açsa da bu durum böyle bir süreçte çok da önemsenmemiştir. Osmanlılık üst kimliğini esas alan bir vatandaşlık anlayışı benimsenmiş, kişilere, dini inançlarını serbestçe yaşama hakkı,

⁶⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Çev.: Metin Kırathı), Ankara 1988, 164.

⁶⁷ Shaw, Stanford J-Shaw, Ezel, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye* (Çev.: Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 219.

⁶⁸ Lewis, *a.g.e.*, 164.

⁶⁹ Tanör, *a.g.e.*, 127.

⁷⁰ Tanör, *a.g.e.*, 129-130.

kanun önünde eşitlik hakkı, kişisel özgürlüğün temini, vergilerin gelire göre alınması, özel mülkiyetin korunması ve keyfi uygulamaların kaldırılması vb. yeni düzenlemeleri içeriyordu.⁷¹

Kanun-i Esasi, dönemin gelişmiş anayasalarına göre çok geri sayılabilecek bir anayasa olma özelliğine sahip olmasına rağmen Osmanlı gibi anayasa deneyimi olmayan bir devlet için önemli bir gelişme olarak değerlendirilmiştir. Ancak anayasanın hazırlık süreci ve hazırlanma biçimi Kanun-i Esasi'nin toplumun beklenti ve ihtiyaçlarına uygun bir anayasanın hazırlanmasını engellemiştir. Dış baskılar ve Tersane Konferansı (1876)'na yetiştirme kaygısıyla Mithat Paşa'nın adeta zamanla yarışarak, Belçika, Polonya ve Prusya anayasalarından yararlanarak hazırladığı bu anayasa⁷² ne yazık ki umulan faydayı ne içerde ne de dışarıda sağlayabildi. II. Abdülhamid, dış baskıları azaltacağı düşüncesiyle kerhen de olsa onay verdiği Kanun-i Esasi'yi 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın başlamasından sonra askıya almış, ancak hiç bir zaman yürürlükten de kaldırmamıştır. Uzun bir süre uygulanmayan Kanun-i Esasi, II. Abdülhamid'e karşı Jöntürkler'in geliştirdiği muhalefet, toplumun çeşitli kesimlerinden aldığı destekle büyüyerek geniş bir toplumsal beklentiye dönüşünce II. Abdülhamid, II. Meşrutiyeti kabul ederek, Kanun-i Esasi'nin bazı düzeltmelerle tekrar yürürlüğe konmasına onay vermek zorunda kalmıştır. Yeni anayasada bazı düzeltmeler yapılmış, padişahın Meclis üzerindeki yetkileri törpülenmiş, Meclis yasama ve yürütme görevlerinde daha işlevsel bir hale getirilmiştir.

2.1.8.1 İslamcılara Göre Kanun-i Esasi

II. Meşrutiyet'ten sonra hazırlanan Kanun-i Esasi, İslamcılar tarafından olumlu ve olumsuz birçok yönüyle değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler arasında Said Halim Paşa'nın ve Said-i Nursi'nin eleştirilerini bir yana bırakırsak, genellikle Kanun-i Esasi'nin desteklendiği, olumlu karşılandığı, ya da bazı küçük eleştirilerle birlikte olumlu temennilerin ağırlıkta olduğunu görmekteyiz. Kanun-i Esasi üzerinde yapılan ta'dilatlarda Abdülhamid korkusundan dolayı Anayasa'nın gereğinden fazla özgürlükçü bir hal almasına itiraz eden Said Halim Paşa, konu hakkında şunları ifade etmiştir: "Silahları elinden alınan bir diktatörün hala devam eden korkusu sebebi ile

⁷¹ Shaw, Stanford J.-Shaw, Ezel, *a.g.e.*, 223.

⁷² Tanör, *a.g.e.*, 133.

Anayasa'mıza lüzumundan fazla halkçı ve serbest bir şekil vermemizi hiçbir düşünce durduramadı.”⁷³

Mustafa Sabri Efendi, Kanun-i Esasi'nin hazırlanması ve kabulünde halkın katılımının zorunlu olmadığını “kanunların mutlaka millet tarafından yapılmasının gerekmediği, kanunların milletle devlet arasındaki karşılıklı bir rızanın olması”⁷⁴ yeterli olacağını belirtir. Mehmet Zeynelabidin Efendi ise Kanun-i Esasi'nin halk ile padişah arasında yapılmış bir mukavele olduğunu, dolayısıyla herkesin bu mukaveleye uymasının dini bir yükümlülük olarak herkesin üzerine vacip olduğunu belirtir.⁷⁵

Kânun-i Esasi'yle toplumun büyük bir zulümden kurtulduğuna değinen Manastırlı İsmail Hakkı, Kanun-i Esasi'nin ilahi kaynaklı olduğunu ve insanlığa yaraşır bir hürriyeti temin etmesi gerektiğine değinir: “Kanun-i Esasi ki kanun-i ilahi demektir. İnsana insanca mu'amele edilmeli, esir değiliz. Allah hür yarattı. Ne imiş o yaverler, o mensublar? Aman ya Rabbi aman; binlerce şükür. Bu zalimlerin pençesinden kurtardın!”⁷⁶ Hazırlanacak kanunların mutlaka Kur'an'ı esas alması gerektiğini ancak “bir takım kavanin daha olacak, umur-u ticarete aid birçok kanunlar bulunacak, onların aslı esası da Kur'an'dır. Nasıl Kanun-i Esasi Kur'an'ın hülasa-i münderecatından alınmış, diğer kavanin de öyle olmak gerekdir.”⁷⁷

İslamcıların Kanun-i Esasi'nin savunuculuğunu yaparken çok sık olarak üzerinde durdukları hususlardan biri de Kanun-i Esasi'nin Kur'an'la birebir aynı olduğu ve hazırlanan kanunların İslam hukukunun zamanın koşullarına uydurulmasından başka bir şey olmadığı yönündedir. Bu ısrarlı vurgu, Kanun-i Esasi'nin batıdan alındığı ve İslam'a uymayan hükümler içerdiği gerekçesiyle dindar kesimler tarafından dile getirilen itirazları engellemek amacıyla yapılmıştır. Musa Kazım Kanun-i Esasi'nin sağladığı hürriyetlerin İslam kaynaklı olduğunu vurgularken buna dikkat çekmektedir: “Kur'an-ı mu'ciz-beyanımızın dünyaya müte'allik ahkam-ı siyasiyesinin bazı aksamını beyandan başka bir şey olmayan

⁷³ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 79.

⁷⁴ Kara, *İslamcılar...*, 106.

⁷⁵ Zeynelabidin Efendi, *a.g.e.*, 26.

⁷⁶ Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevâ'iz”, *Sıraat-ı Müstakim*, 1 Ekim 1908 (05 Ramazan 1326), I-6, 88.

⁷⁷ Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevâ'iz”, *Sıraat-ı Müstakim*, 26 Kasım 1908 (02 Zilkade 1326), I-14, 208.

Kanûn-i Esâsî'mizin bize bahş ettiği hürriyetten maksad, bundan evvel taht-ı kahr ü istibdadında ezildiğimiz gayr-i ma'kul ve gayr-ı meşru' bir takım kuyûd-u batıladan azâde bir hürriyettir ki o da kavanîn-i mevzû'a ve kava'id-i dîniyyemiz ve adet-i milliyemiz dairesinde serbestane hareket etmekten ibarettir.”⁷⁸

İslamcıların, Kanun-i Esasi'nin şeriata dayalı olduğu İslam hukuku ve mezheplerine göre hazırlandığını söylemelerinin arka planında yatan önemli bir neden İttihat Terakki yönetimine halkın güvenini sağlayarak itaatini temin etmek, İttihat Terakki hakkında oluşmuş kötü imajı düzeltmektir. Bir kez kanunların şer'iliği kabul görürse buna karşı koymanın zorlaşacağı bilinmektedir. Ayrıca hazırlanan kanunlar özgürlük ve adaleti temin edeceğinden itaat etmenin gereği daha da kolaylaşacaktır. “Berat-ı hürriyet ve bürhan-ı müsavatımız olan Kanun-i Esasi'mizi istirdad ettik. Ve bunun bütün mevaddı münderecesi ahkâmına harfiyyen ri'ayet edeceğimize cümlemiz yemin eyledik.”⁷⁹ İttihat Terakki döneminde şeyhülislamlık yapmış olan ve İttihat Terakki yönetimini desteklemiş olan Musa Kazım, Kanun-i Esasi'ye itaat etmenin meşruiyetini şu şekilde izah etmektedir: “*Kanun-i Esasi'nin dördüncü ve onbirinci maddeleri hükmünce Devlet-i Osmaniye'nin dîni, dîn-i İslam'dır ve zat-ı hazreti padişahî hasbe'l-hilafe dîn-i İslam'ın hamisidir. Bu devletin dini, din-i İslam olup zat-ı hazret-i padişahî de bu dînin hamisi olunca tebe'a-i Devlet-i Aliyye'den bulunan her Müslüman bu din-i âlinin bütün ahkâmına ri'ayete mecbur olduğu gibi, aksi takdirde kuvve-i icrâiyye demek olan hükümetimiz dahi o misilli kimseler hakkında tedabir-i zecriyye ittihazına mecburdur.*”⁸⁰ Yukarıdaki ifadelerden açık olarak anlaşılacağı gibi, Musa Kazım, yeni siyasal iktidarı meşrulaştırmak için öne sürdüğü argümanların yani “devletin dininin islam olması, padişahın aynı zamanda halife olması” daha önceki padişah için de geçerli iken bunların yönetime itaat edilmesi için öne sürülmüş olması, bu dönem İslamcılarında gördüğümüz tipik bir yaklaşım biçimi olarak öne çıkmıştır. Bu davranış nass'ların siyasal amaçlara hizmet edecek şekilde genel bağlamından koparılarak yorumlanmasıdır.

⁷⁸ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sırat-ı Müstakim*, 27 Ağustos 1908 (30 Receb 1326), I-1, 3.

⁷⁹ Musa Kazım, a.g.m., 2.

⁸⁰ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Sırat-ı Müstakim*, 3 Eylül 1908 (3 Şa'ban 1326), I-2, 3.

II. Meşrutiyet döneminin önemli hukukçu vekillerinden olan Elmalılı Hamdi Efendi, Kanun-i Esasi'nin toplumun ihtiyaçlarının göz önünde bulundurulacak hazırlanmış olduğunu belirterek sağlayacağı faydaları genelden özele doğru bir sıralamayla şu şekilde sıralar: şî'arı insâniyetimizi, adab-ı islamiyemizi, şevket-i Osmaniyemizi, saadet-i hayatımızı düşünmek, ahkâm-ı şer'iyemizi ve ahkâm-ı şer'iyemizden "Ra'iyeye üzerine tasarruf maslahata menuttur" meselesinin şerh ve tafsili olan Kanun-i Esasimizi, hükümet-i meşrutamızı, hilafet-i İslamiyemizi hüsn-i muhafaza ile meşgul olmaktır." Elmalılı, bu tavsiyeleri yaparken, Kanun-i Esasi'ye muhalif bazı kimselerin, insanları kışkırtarak sokaklara dökmelerine, sert tepki göstererek halkın Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi'ye sahip çıkmasını ister: "*ara sıra ortaya atılan birtakım namussuzlar, akıl ve şer'in, hikmet-i ciddiyetin nefret ettiği lehviyatı, kahvehaneleri, tiyatroları mekteb-i edeb ve terbiyesi olduğu için âleme tavsiye eden münasebetsizler; din nedir, şeriat nedir hiç haberi olmadığı halde başına topladığı birtakım sade-dilleri va'z ediyorum diye idlal ederek sokaklara düşüren, edepsiz ve deccal tavırlı herifler, yâ Rab, satvet-i şeriatın, ahkâm-ı ma'deletin ile mahvolsunlar! Rezaletleriyle bed-nâm olsunlar*"⁸¹

Manastırlı İsmail Hakkı, Kanun-i Esasi'ye yönelik eleştirilerin asılsız olduğunu, bu konudaki şüphe ve eleştirilerin doğru olmadığını kanıtlamak için Şeriat'la Kanun-i Esasi arasında birebir koşutluklar kurmaya çalışır: "Kanun-i Esasi ki kanun-i ilahi demektir."⁸² Başka bir vaazda bu vurgunun biraz yumuşadığını görürüz: "Kanun-i Esasi'de bir hüküm yok ki muhalif-i Şeriat ve adalet olsun. Asıl Şeriat ahkâmını icraya bir yol. Millete salahiyet verir, nezaret hakkını bahşeder."⁸³ Başka bir vaazında şeriat'la Kanun-i esasi arasındaki benzerliklerin daha ayrıntılı bir dökümünü yapar: "Kanun-i Esasi'ki şeriatın fezlekesidir; medar-ı adalet, menba-ı hakkaniyet olacak ne kadar esaslar varsa hepsini müstemildir. Kur'an-ı Kerim nasıl emretmiş mesela; "Emaneti eda edin! Buyurmuş ise kanun da bunu gösterir. Kıymetini bilelim, Rabbimize şükredelim"⁸⁴

Kanun-i Esasi'nin Avrupa kanunlarından alındığına dair bilgilerin yayılması üzerine gelişen tepkileri azaltmak amacıyla *Volkan* gazetesinde imzasız olarak,

⁸¹ Elmalılı, *a.g.e.*, 41.

⁸² Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevaiz", *Sıratülmüstakim*, 1 Eylül 1908 (5 Ramazan 1326), I-6, 88.

⁸³ Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevaiz", *Sıratülmüstakim*, 17 Eylül 1908 (21 Şaban 1326), I-4, 58.

⁸⁴ Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevaiz", *Sıratülmüstakim*, 12 Kasım 1908 (17 Şevval 1326), I-12, 182.

muhtemelen Derviş Vahdeti tarafından, kaleme alınan bir yazıda bu tepkileri hafifletmek amacıyla Kanun-i Esasi'nin Avrupa'dan alınmış olsa bile ülkemizin koşullarına göre düzenlendiği ve şer'i kanunlarla karşılaştırıldığı şu şekilde dile getirilmiştir: “Kanun-i Esasımız, Avrupa kavanini esasiyeden tercüme edildiği, fakat bir hükümet-i mutlakanın tatbik edebileceği bir surette tertip ve kabul edildiği malûmdur. Bir rivayete nazaran kanun-i mezkûr Belçika Kanun-i Esasi'sinden alınmıştır. Hâlbuki İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti azasından fudela-i mevali-i kiramdan faziletli Ömer Ziyaeddin Efendi'nin “Mirat-ı Kanun-i Esasi” namıyla te'lif ettiği risalede her madde, her fıkra birer birer âyât ve ehadis ile kütüb-i fıkhiyyeden birçok deliller iradıyla şer'i şerife tatbik edilmiştir.”⁸⁵

Kanun-i Esasi'nin şeriatle özdeşleştirilerek kabulünü kolaylaştırma çabaları İskilipli Atıf Efendi'de de görülür: “Kanun-i Esasi, şer'i şerifin beka ve icra olunmasına bir vesile olacağından onu muhafaza etmek de cümlemize farzdır.”⁸⁶ Bu ifadelerde de görüldüğü gibi Kanun-i Esasi'nin, İslam'ın ve şeriatın bekasıyla ilişkilendirilerek anlatılmasıyla hem itiraz ve eleştirilerin önü kesilmek isteniyor, hem de halk nezdinde meşrulaştırıcı bir işlev görmesine hizmet etmektedir. Kanun-i Esasi'ye dair tartışmalarda Said Halim Paşa istisna tutulursa “İslamcıların büyük çoğunluğu Kanun-i Esasi'nin, gerek kavram ve muhtevası gerekse tatbikat ve muhtemel neticeleri ile ilgili ciddi problemlerinden uzak duruyorlar.”⁸⁷

İslamcıların Kanun-i Esasi'ye dair yazdıklarında belirgin olan bazı hususları şu şekilde özetlemek mümkündür: İslamcıların İttihat Terakki'yle yaptıkları ittifakın doğal sonucu olarak yeni düzen içerisinde kendilerine ait bir varlık alanı oluşturmak, yeni yönetimde daha etkin roller üstlenmek amacıyla Kanun-i Esasi'ye, bazı eleştiriler getirmekle birlikte, tam destek vermişlerdir. Bu amaç doğrultusunda Meşrutiyet idaresinin daha geniş kitlelerce benimsenmesini kolaylaştırmak amacıyla Meşrutiyet yönetiminin ve Kanun-i Esasi'nin şer'iliğine dair kuşkuları gidermeyi temel gaye olarak gördükleri söylenebilir. İslamcılar, Kanun-i Esasi'ye dair kuşkuları giderirken, bir yandan yeni siyasal iktidarın gücünü takviye etmişlerdir. Kanun-i Esasi'yle şeri'at ve Kur'an arasında kurulan benzerlikler, mevcut yasalara kutsallık

⁸⁵ Kanun-i Esasi” *Volkan*, 51, 29 Muharrem 1327 (20 Şubat 1909), 243.

⁸⁶ Kara, *İslamcılar...*, 184.

⁸⁷ Kara, *İslamcılar...*, 182.

kazandırarak itaatın sağlanmasına hizmet edecekti. Kanun-i Esasi'nin çıkarılmasından sonra siyasi iktidara itaatın yoğun olarak işlendiği ve bunun nass'larla desteklendiği yazıların artışı dikkat çekici düzeyde artış göstermiştir.

2.1.8.2 İslamcıların Kanun-i Esasi'ye Yönelik Eleştirileri

İslamcıların Meşrutiyet'e ve Kanun-i Esasi'ye dair düşüncelerinin genellikle olumlu olduğu ve bu gelişmelerin çoğunlukla İslamcılar arasında destek gördüğü yukarıda ifade edildi. Ancak bu olumlu kanaatleri paylaşanlar arasında da bazı kaygıların ve eleştirilerin olduğunu görmekteyiz. Babanzade Ahmet Naim ve Said Nursi'yi bu kategori içerisinde değerlendirebiliriz. Bu eleştiriler iki yönlü olarak işlev görmekteydi. Eleştirilerin ilk hedefi, İttihat Terakki'nin üzerinde bir baskı kurarak çıkarılacak yasaların İslami niteliğinin daha bariz olarak vurgulanması sağlamaktı. İkinci hedefi ise, dindar kesimlerde dile getirilen kaygıları gidererek Meşrutiyet yönetimini benimsemelerini sağlamaktı.

Bu bağlamda görüşler dile getiren Babanzade Ahmet Naim, çıkarılan kanunların halkın mizacına uymadığı için uygulanmasında sıkıntılar yaşandığını, Osmanlı Devleti'nin Tanzimat'tan itibaren yaptığı bütün ıslahatlarda aynı hatalara düştüğünü, bu durumun halkla hükümet arasında bir soğukluğa yol açtığını, dinden soyutlanmış bir Osmanlı Devleti'nin yaşayamayacağını ifade ederek iddiasına yakın zamanda çıkarılan "Aile Kararnamesini" örnek olarak verir: "Daha dün yapılan "Aile Kararnamesi" Müslümanları da gayrimüslimleri de rahatsız etmiştir. Mahkemelerin birleştirilmesi (şerî mahkemelerin meşihattan ayrılması) de yanlıştır."⁸⁸

Said Nursi, Kanun-i Esasi'de Avrupa'nın örnek alınmasına tepki göstererek bunu "dilencilik" olarak değerlendirir. O'na göre on üç asır evvel oluşan İslam hukukunun Avrupa'yı örnek alması büyük bir cinayettir. "On üç asır evvel şariat-ı garra te'sis ettiğinden ahkâmda Avrupa'ya dilencilik etmek din-i İslam'a büyük bir cinayettir. Ve şimale müteveccihen namaz kılmak gibidir."⁸⁹ Said Nursi, İslam hukukunun esaslarının zamanla değişmediğini, uygulamalarda ortaya çıkan bazı sorunların çözümünün de meşveret yoluyla çözülebileceğini söyler. Yeni açılan Meclis'te "Mebusların vazifesi, o ahkâm ve hukuku su-i istimal etmemek ve bazı kadı ve müftülerin hilelerine meydan vermemek için bazı kanunları yapmak, etrafına

⁸⁸ Hayreddin Karaman, *İslami Hareket Öncüleri*, İstanbul 2014, IV, 294-295.

⁸⁹ Bediüzzaman Said-i Kürdi, "Hakikat", *Volkan*, 70, 18 Safer 1327 (11 Mart 1909), 337.

sur etmektir. Aslın tebdiline gitmek olamaz. Gidilse intihardır.”⁹⁰ Said Nursi'nin Kanun-i Esasi'ye dair görüşlerinde görebildiğimiz önemli bir husus şudur: Kanun-i Esasi bir temel yasa olarak şer'i kanunlara göre tanzim edilmeli ve asla değiştirilmemelidir. Meclis tarafından çıkarılacak yasalar da Kanun-i Esasi'nin uygulanmasını kolaylaştıracak ve suiistimalleri engelleyecek şekilde olmalıdır.

Kanun-i Esasi'ye dair kapsamlı ve köklü eleştiriler Said Halim Paşa tarafından dile getirilmiştir. Said Halim Paşa, Kanun-i Esasi'nin hazırlanma biçimi, içeriği, dayandığı toplum ve siyaset felsefesi açısından değerlendirerek çok yönlü eleştiriler getirmiştir. Öncelikle Kanun-i Esasi'nin hazırlanmasında Avrupa ülkelerinin örnek alınmasını doğru bulmayan Paşa'ya göre “Bir memleketin müesseseleri ihracat maddesi olmadığı gibi bunları ithal etmek de pek utanç verici bir iştir.”⁹¹ Yasaların taklit yoluyla ithal edilmesinin sakıncalarına değinirken şu ifadeyi kullanır: “İnsanlar gibi kanunlar da, vatanları değişince, mahiyetleri de değişerek, bizleri acı hüsrana düşürüyorlar.”⁹² Said Halim Paşa, Avrupa'nın ihtiyaçları için düzenlenmiş kanunların ülkemizde uygulanmasının doğuracağı sakıncaları ve sıkıntıları önceden görerek dile getirmiş ve bu konudaki eleştirilerinde ne kadar haklı olduğu sonradan ortaya çıkan sorunlarla anlaşılmıştır. Said Halim Paşa, Kanun-i Esasi'ye dair eleştirilerini şu şekilde dile getirir: “*Bu anayasa büyük bir hatadır. Memleketin siyasi ve sosyal durumu, halet-i ruhiyesi, inanç ve gelenekleri ile asla uyuşamaz. Hatta Osmanlı milli varlığı için ciddi bir tehlike halini almıştır. Kanun-i Esasi'yi tertip ve vaz'edenler, memleketi asla nazar-ı itibara almamışlar, hafızalarında nasılsa kalabilmiş bazı dağınık bilgi ve nazariyelerin, memlekete saadet temin edeceği kuruntusuna düşmüşlerdi.*”⁹³

Said Halim Paşa, Kanun-i Esasi'yle halka tanınan özgürlüklerin, birbirinden çok farklı gelişmişlik düzeylerine sahip olan Osmanlı vatandaşlarına sağlanmasının doğru olmadığını, özgürlüklerin insani gelişmişlik düzeyiyle birlikte kullanılmasını ancak anlamlı olabileceğini öne sürer: “Osmanlı Kanun-i Esasi'si, güya büyük bir hürriyetperverlik eseri olarak, ta Arabistan çöllerine kadar uzanan Osmanlı ülkelerindeki bütün milletlere, asrımızın en ileri milletlerinin bile çoğunun sahip

⁹⁰ Said Nursi, “Münazarat”, 93.

⁹¹ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 90.

⁹² Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 98.

⁹³ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 59.

bulunmadığı siyasi hak ve hürriyetler bahsediyor.”⁹⁴ Said Halim Paşa, Avrupa’da uzun yıllar kalmış olmanın sağladığı bilgi ve gözlemlerle toplumların gelişimlerinde dayatmaların ve devlet ihsanı olarak bahsedilen özgürlüklerin topluma bir fayda sağlayamadığını görerek Kanun-i Esasi’nin de Osmanlı için uygulanmasının zorluklarına değinmiştir. Paşa’ya göre toplumun yapısına uymayan kanunlar zorba yönetimlere fırsat verir: “Cemiyetin zaruri ihtiyaçlarını dikkate almayan kanunlar, bu ihtiyaçların baskısı ile şekil değiştirmeye mahkûmdur. Suiistimallere sebep olan, keyfi ve müstebit idareyi doğuran, hep bu zararlı kanunlardır. Bunlar, sonunda halkın da ahlakını bozarlar.”⁹⁵

Said Halim Paşa’nın, Kanun-i Esasi’nin uygulanmasında tespit ettiği diğer bir problem de inkılâpları yapan kadroların toplumsal bir dayanaktan yoksun olması ve arkalarında bir hükümdar desteğinin olmaması olarak görür. Halk yapılan inkılâplara şüpheyle bakarken, padişah inkılâpçılarla mücadele ederken Kanun-i Esasi’nin başarılı olma şansı olamazdı. “Osmanlı meşrutiyetinin anası olan 1876 Anayasasının ömrü pek kısa oldu. Çünkü ne hükümdar ne de inkılâpçıların kendilerine verdikleri rolü oynamak istediler. Padişah bu inkılâpçılarla mücadele etti. İlgisiz olan millet ise onları aramadı. Böylece tedbirler, tertipçilerin aleyhine döndü. 1876 inkılâpçılarının çoğu sürgünde öldü.”⁹⁶

Kanun-i Esasi’nin Osmanlı’da uygulanmasını zorlaştıran bir başka problemin de yasama erkinin bağımsız olmamasını kanıt olarak öne süren Halim Paşa, bunun ancak milli birliğini sağlamış ülkelerde mümkün olabileceğini, çok uluslu bir İmparatorluk olan Osmanlı için tatbikin zor olacağını iddia eder. “Bizim kabul eylediğimiz parlamentarizm usulü ki teşrii kuvvetin üstünlüğü esasına dayanır, ancak milli birliğin kuvvetle kurulmuş bulunduğu bir memlekette tatbik olunabilir.”⁹⁷

Said Halim Paşa, Avrupa’da yönetim sistemlerinin temel dayanağı haline gelen “milli irade” kavramına da eleştirel bir gözle bakar. İslam dünyasında aydınların çabucak benimsedikleri bu kavramın hem şeriatla, hem de İslam dünyasının gerçekleriyle uyuşmadığını düşünür: Bugünkü Müslüman aydınların Şeriatın hâkimiyeti ilkesi yerine bir başkasını “Milli iradenin hâkimiyeti” ilkesini

⁹⁴ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 60.

⁹⁵ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 62.

⁹⁶ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 53.

⁹⁷ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 80.

tercih ettikleri görülmektedir. Hâlbuki bu zihniyete sahip olan Müslümanlar yanlış yoldadır. Batının bu son çıkan “her derde deva” milli irade hâkimiyeti prensibi de daha önce yine batıda çıkmış öteki “her derde deva” görüşleri kadar yanlıştır.”⁹⁸

Milli irade kavramının “şeriatın hâkimiyeti” prensibiyle bağdaşmayacağını ifade ederek, devlet yönetiminde aristokratik bir demokrasiden yana olduğunu gösteren şu ifadeleri kullanmıştır: “Milli irade sun’idir ve gerçekte çoğunluğu temsil etmemektedir. Çoğunluk gücünü sadece sayı çokluğundan alır. Hakkın ve hikmetin en az tesir edebildiği yer ise kalabalıklardır.”⁹⁹

2.3. 31 Mart Vakası

Meşrutiyet’in ilanından sonra İttihat Terakki Partisi’nin gölge bir hükümet olarak arka planda devleti yönetmeye çalışması, istibdatçı tutumların yaygınlaşması, yolsuzluklar, basın üzerinde baskı kurulmak istenmesi, toplantıların resmi izne bağlanması gibi gelişmeler Meşrutiyet’ten büyük beklentiler içindeki halkta hayal kırıklığı yarattı. İttihat Terakki yönetiminin bu politikalarına karşı gelişen muhalefet, basın aracılığıyla giderek artan bir şekilde sesini yükseltmeye ve kamuoyunu yönlendirme gayreti içerisine girmiştir.

İttihat Terakki’ye karşı çok sert muhalefet eden *Serbesti* gazetesinin başyazarı Hasan Fehmi’nin Galata Köprüsü’nde öldürülmesi ve öldüren kişinin yakalanmaması tepkileri daha da büyütülmüştü. Hasan Fehmi’nin cenazesi İttihat Terakki’ye karşı gövde gösterisine dönüştü. Giderek artan karışıklıklar ve İstanbul’daki bazı kışlalarda başlayan ayaklanmaları bastırmak amacıyla Selanik’ten gelen Mahmut Şevket Paşa’nın komutasındaki 3. Ordu, ayaklanmaları bastırarak, Abdülhamid’i tahttan indirerek yerine Sultan Reşat’ı tahta geçirdiler. Böylelikle zayıf bir padişahı tahta geçirerek yönetimin tüm kontrolünü sağlayan İttihat Terakki amacına ulaşmış oldu. Ayaklanmada parola “Şeriat isteriz” idiyse de, gerçekte ayaklanmanın baskın niteliği, muhalefetin İttihat Terakki’ye karşı kalkıştığı, fakat kötü düzenlediği için

⁹⁸ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 226.

⁹⁹ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 228. Milli irade kavramının daha uç noktalara taşınarak laikliğe yol açan ilginç bir yorum örneği ulema sınıfından gelen ve Cumhuriyet dönemindeki laiklik uygulamalarını destekleyen Ubeydullah Efendi’den gelmiştir: “Bir kanun menfaat-i ammeye muvafık mı? O kanun aynı şeriattır. Şeriat odur ki kanunları tanzim edip düzenlerken, kamunun menfaat ve rızasını kaçırmamaktır. Eğer laiklik uygulamasını, temsil kabiliyeti olan bir hükümet başlatmışsa, bu uygulamanın şeriata aykırı olduğu ileri sürülemez.” bkz.: Alkan, *a.g.e.*, 59.

başarıya ulaşamamış bir hükümet darbesidir. İsyân bayrağının Şeriat oluşu, bir dini sömürme olayından ibarettir.¹⁰⁰

2.3.1. Sultan Abdülhamid ve 31 Mart Vakası

31 Mart Vakası'nın gelişimindeki siyasal ve sosyal sebepler az-çok bilinmekle beraber, bu olayın arka planındaki aktörler hakkında ortak bir kanaate varmak güçtür. Bu olayla çokça ilişkilendirilen Sultan Abdülhamid'in, olayın gelişiminde ve büyümesinde bir müdahalesinin olmadığı günümüz tarihçileri arasında kabul görmüştür. Abdülhamid'in 31 Mart Vakası'nın ortaya çıkışı ve gelişiminde oynadığı rol konusunda kapsamlı bir araştırma yapmış olan Sina Akşin, konu hakkındaki geniş literatüre dayanarak ayaklanmanın Abdülhamid'çe düzenlenmediği sonucuna varmıştır.¹⁰¹

Sultan Abdülhamid, anılarında bu olayın başlaması ve gelişiminde hiç bir rolünün olmadığını şu şekilde ifade eder: “31 Mart hadiseleriyle benim kesinlikle ilişğim yoktur. Hatta kendiliğinden gelmiş bu fırsattan yararlanmaya bile tenezzül etmedim. Eğer hadiselere girmek isteseydim ve istifadeyi düşünseydim, bugün Beylerbeyi'nde değil, Yıldız Sarayı'nda bulunurdum.”¹⁰² 31 Mart Olayı'nın ortaya çıkmasında sorumluluğu olanları şu şekilde sıralar: “31 Mart'ın gerekçesini, “İttihat Terakki Cemiyeti” ile bu bu Cemiyete dayanan Hükümetin tecrübesizliği ve tedbirsizliği hazırladı. Başta Kâmil Paşazade Sait Paşa ile İsmail Kemal Bey oldukları halde, bir takım İttihat Terakki muhalifleri bu durumdan yararlandılar.”¹⁰³ Olayın başlamasından sonra Hüseyin Hilmi Paşa ve arkadaşlarının beceriksizliğinden dolayı olayların kontrolden çıktığı, muhalefetin de çıkarları doğrultusunda hareket ederek olaydan yararlanmaya çalıştığını belirtir. Azl edildiği kendisine bildirildiğinde de bu olayda kesinlikle bir rolü olmadığını ifade etmiştir: “azl olunandan çok, azl eden utansın!” dedi. “Vicdanen müsterihim. Ancak 31 Mart'ta patlak veren olaylarla uzaktan yakından ilişğim olmadı. Bunun iyice bilinmesini isterim. Milletim, sebep olanları arayıp bulmalı, cezalandırılmalıdır. Osmanlı ülkesine yapılmış büyük

¹⁰⁰ Sina Akşin, *Jöntürkler ve İttihat ve Terakki*, Ankara 2001, 179-185

¹⁰¹ Sina Akşin, *31 Mart Olayı*, Ankara 2015, 286-287.

¹⁰² Bozdağ, *a.g.e* 103.

¹⁰³ Bozdağ, *a.g.e.*, 108.

kötülüktür. Bunu mülküne reva görenlerden huzur-u Rabbülâleminde şikâyetçiyim”¹⁰⁴

2.3.2. 31 Mart Olayı’na İslamcıların Bakışı

İttihat Terakki’yle yakın ilişkiler içerisinde olan *Sırat-ı Müstakim* ve biraz daha mesafeli duran *Beyanü’l-Hak* dergileri yönetimin olumsuz politikalarını eleştirirler de bunu üstü kapalı bir tonda yapmaya gayret etmişlerdir. İttihat Terakki’ye karşı daha sert bir muhalefet Derviş Vahdeti’nin çıkardığı *Volkan* gazetesinden gelir. Meşrutiyet’in ilanından sonra diğer İslamcı düşünürler gibi İttihat Terakki yönetimine destek veren Vahdeti, İttihat Terakki yönetiminin Meşrutiyet’e dair beklentileri karşılayamaması ve giderek baskıcı bir yönetime dönüşmesine karşı *Volkan* gazetesinin sahibi Derviş Vahdeti’nin yürüttüğü muhalefet, ordu içindeki bazı alaylı asker ve subaylar arasında destek buluyordu.

Meşrutiyet’in ilanından sonra kurulan Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye’nin yayın kuruluşu olarak yayın hayatına başlayan *Beyanü’l-Hak* dergisi İttihat Terakki’ye bağlılığını bildiren derginin sorumlu müdürü Mehmet Fatîh "Cemiyetimiz" başlıklı makalesinde Meşrutiyeti getiren Cemiyet’e karşı sorumluluklarını şu şekilde ifade eder. Emniyetimiz altında meşru bir hükümet kuruldu. Bize bu mutluluğu vermeye sebep olan Cemiyet, meşru olan bu meşrutiyetimize etki edip zarar verebilecek elleri kırma konusunda ümmetin ve milletin başkanlığı görevini üzerine aldı. Allah'tan ise ümidimiz tamdır. Çünkü Allah'ın yardımı toplumla beraberdir. Ancak bu destek çok kısa sürmüş ve üç ay geçtikten sonra *Beyanü’l-Hak*'ın 14. sayısında İttihat Terakki’yle yolunu ayırdığını ilan eden bir beyanname yayınlar. Bu tarihten itibaren “Cemiyet-i İlmiye âlimleri, hükümetin uygulamalarıyla ilgili konulardaki eleştirilerinde daha dikkatli davranmış ve dolaylı yoldan eleştirilerde bulunmuşlardır. Yazdıkları makalelerinde şeriat, din ve ulema konusunda dikkatli ve hürmetli olunmasını istemişlerdir.”¹⁰⁵

31 Mart olayının ardından Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye, *Beyanü’l-Hak* dergisinde 6 Nisan 1909’da "Asker Evlâtlarımıza Hitabımız" başlıklı bir bildiri yayınlamıştır. Bu bildiri de olayın, şeriatı kullanarak istibdat yönetimini geri

¹⁰⁴ İsmet Bozdağ, *Sultan Abdülhamid’in Hatıra Defteri*, İstanbul 1992, 118.

¹⁰⁵ Ramazan Boyacıoğlu, “Beyanü’l-Hak’ta Siyaset ve Medreseler”, <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/214.pdf> (Erişim tarihi 08.10.2017)

getirmek isteyenlerce düzenlendiğini iddia ederek şeriatın ve askerlerin buna izin vermeyeceğini ifade eder:

Lâkin ey istibdât, ey havf-ı müsellaah (silahlı korku)! Sen katiyen bil ki öldün! Dirilmek ihtimalin yoktur! Bu hadise, senin için son, fakat ümitsiz bir harekettir. Gerçi senin bir cadı gibi dirilmeni bekleyen bir takım hainler, hafiyeler şu günlerde sokaklara dağılarak şeytanca bir tertip vaziyeti aldılar. Bunu da biliyoruz. Fakat ümitleri, Allah'ın yardımı ile boşunadır. Çünkü Temmuz onbirde geberen o istibdâdın dirilmesine vasıta kılınan temiz şeriat ile İslam askerleri, ikisi de onun can düşmanıdır. Asker, bu pis ölünün, kutsal bir şekilde yeniden dirilip canlanmak istediğini hisseder etmez başına, kökünü kurutacak son darbeyi vuracaktır. Hele bu sefer ulema, eski kayıplarının acı hatırasından meydana gelen öfke ile meleklerin azâbı şeklinde şu yüce ayeti okuyarak bu ölünün başını bekliyor: "Zulmeden toplumun kökü kesildi. Övgü âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. (6/45)"¹⁰⁶

Beyanü'l-Hak, İttihat Terakki'ye muhalefet etmekle birlikte bu olayın İttihat Terakki yönetimine gerekli dersleri verdiğini düşünerek olayda yatıştırıcı bir rol üstlenmeye çalışmıştır. Devletin ve toplumun büyük bir inkırazın eşiğine geldiği bir dönemde İttihat Terakki'ye muhalefet etmenin ancak istibdat yönetimini geri getirmek isteyenlere yarayacağını düşünerek isyanın son bulması için çaba gösterdi. Yukarıdaki bildirinin sonunda ulemanın geçmişteki kötü tecrübelerden dolayı yaşadığı hayal kırıklığı ve öfkenin de İttihat Terakki yönetimince dikkate alınmasını ve bundan sonra daha dikkatli olmalarını isteyen bir ikazı da eklemeyi ihmal etmemişlerdir. Sonunda zikredilen ayetin hedefi II.Abdülhamid olmakla birlikte aynı akıbetin İttihatçılara da uzanabileceği ima edilmiştir.

31 Mart Olayı'nda isyancılar, *Sırat-ı Müstakim*'in basıldığı matbaayı yağmalayınca "Sırat-ı Müstakim, devr-i Meşrutiyet'le beraber doğmuş, istibdadın çizdiği eğri hatt-ı hareket içinde yürümemeye ahd u misak etmiş bir gazete olduğu için" yayınına yirmi beş gün ara vermek zorunda kalmıştır. Bu olayın ardından çıkan *Sırat-ı Müstakim* dergisinde isimsiz olarak çıkan, muhtemelen Mehmed Akif tarafından yazılan, bir makalede 31 Mart Vakası, "sureten dini, hakikatte ise siyasi ve

¹⁰⁶ Boyacıoğlu, a.g.m.

irticai olan hadise-i haile” olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁷ Yine aynı sayıda Hind gazetelerinde Abdülhamid’in tahttan indirilmesine tepki gösteren yazılara karşı Abdülhamid’in tahttan indirilişini destekleyen Ferid Vecdi’nin Mısır gazetelerinde çıkan bir yazısı Mehmed Akif tarafından tercüme edilerek yayınlanmıştır.¹⁰⁸

31 Mart Vakası’na en şiddetli muhalefet *Sırat-ı Müstakim*’den gelmiştir. Dönemin en meşhur hatiplerinden olan Ayasofya Camii vaizi Manastırlı İsmail Hakkı, bu olayın müsebbibi olarak gördüğü Abdülhamid’e ağır suçlamalarda bulunur:

*Hilafet-i mukaddese kıyamete kadar bakidir. Zaman gelmemiş. Allah fırsat vermedi. Mel’aneti ortaya çıkardı. Hamiyetli gönüller galeyana geldi. Bütün Rumeli arslanları, o genc dilaverler uça uça geldiler. Koşa koşa hücum etdiler. An-ı vahidde berk-i hatif gibi yetiştiler. Bu nusret-i ilahiyye olmayaydı. Hakikaten hepimiz mahv ü nâbûd olacaktık. Nasıl ki başlamışdı. Bunca nüfûs-ı ma’sume gitdi. Askerler zabitlerini öldürmeğe başladılar. Kim bilir belki talebeler de hocalarını telef etmeye teşebbüs edeceklerdi. Hainler o derece nifaka düşürdüler. Araya tohm-u münâferet saçdılar. Hissiyat-ı diniyeyi tahrik etdiler. Cehaletden istifade etdiler. Ne mel’ûn şeytan. Ortalığı yakacaktı. İnsan demeyecekti. Ne kadar akl-ı selim ashâbı varsa hepsinin vücudunu kaldıracak. Sonra istediği gibi hüküm sürsün, mezalimi eline alsın. Hâsılı tamamıyla istibdadı i’ade etsin. Fikir bu idi. El-iyâzü billah. Allah bu melanetlere meydan bırakmadı. Millet-i İslamiyyeyi ve bütün efrad-ı beşeriyyeyi halas eyledi.*¹⁰⁹

Manastırlı İsmail Hakkı’nın ifadelerinde bu olayın Abdülhamid tarafından tezgâhlandığı ve istibdat yönetimini tekrar geri getirmek amacıyla gerçekleştirildiği herhangi bir kuşkuyla yer verilmeksizin dile getirilmiştir. 31 Mart isyanını bastırmak amacıyla Selanik’ten gelen Hareket Ordusu “Rumeli arslanları” olarak övülürken, hareketin bastırılmasını ilahi bir yardım olarak değerlendirir.

31 Mart Vakası’ndan sonra Abdülhamid’in tahttan indirilmesinde rol oynayan ve hal’ fetvasını bizzat kaleme almış olan dönemin Antalya mebusu Elmalılı Hamdi

¹⁰⁷ Eşref Edib, *Mehmet Akif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, (Haz.: Fahrettin Gün), İstanbul 2010, 67.

¹⁰⁸ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Ersoy*, Ankara 1996, 26.

¹⁰⁹ Manastırlı İsmail Hakkı, “Meva’iz”, *Sırat-ı Müstakim*, 10 Haziran, 1909 (21 Cemaziyelevvel 1327), II, 40, 208.

Efendi'nin bu olaydaki tutumuna baktığımızda dönemin İslamcı aydınlarının İttihat Terakki'nin politikalarıyla ne derece örtüşen tavırlar sergilediğini görmekteyiz.

Beyanü'l-Hak dergisinde yayımladığı “31 Mart Meclis-i Mebusan'da” adlı makalesinde olayın meclisteki safahatı hakkında geniş bilgiler verir. Olayı “hadise-i fecia” olarak değerlendiren Elmalılı Hamdi Efendi, ihtilalin meşrutiyete karşı bir girişim olarak değerlendirir:

İhtilal şüphesiz bir darbe-i meşrutiyet idi. Gerek ledünniyâtı ta'mik edilsin, gerek edilmesin bunun şu kadarcık şekl-i zâhirîsi bile mübaşirlerini cezâ-yı idama mahkûm etmeğe kâfi dehşetli bir cinayet idi. Bu cinayetin karşısında titremekte bulunan meb'usânın en birinci vazifesi ise memleketi bu darbeden kurtarmak olacaktı... Hak cihetiyle o kadar ali olan meclis-i meb'usan, o gün kuvve-i maddiyesi hasebiyle avuç içine alınmış bîçarelerden başka birşey değildi. Usât (isyancılar), mebuslardan cüz'i bir mukavemet, âdi bir tehevür görmüş olsaydı, cümlesini süngüye dizecekti¹¹⁰

31 Mart Vakası'nda isyancı askerler tarafından basılan Meclis'te ulemanın durumunu anlatırken “askerin tehdidi ile meclisin zannı arasında büsbütün bîçare”¹¹¹ kalmış olmaktan dolayı ulema açısından sıkıntılı bir süreç olduğuna değinir. Meclis'e getirilen ulemanın isyancılara nasihat ederek sükûneti sağlama çabaları da sonuç vermemiş ve isyancılar, ulemadan daha açık bir destek beklerken gördükleri sükût ve ilgisizlikten dolayı daha sert tepki gösterirler: “Ya Hocalar! Bize nasihat etmeğe kalkıyordunuz da şimdi burada bir çift lakırdı söylemekten imtinâ ediyorsunuz. Zaten şeriati istemiyorsunuz. Burada heykel gibi durmaya mı geldiniz?”¹¹² Bu koşullar altında isyancıların taleplerini değerlendirmekten ziyade günü kurtarmanın daha önemli olacağına değinen Elmalılı, “O günkü hikmet ve maslahat, şecâ'atten ziyâde siyâseti emrettiği” için hızlı bir çözüm bulmanın zaruretine inanmış ve bu yönde hareket etmiştir. Fetva emini olan Hacı Nuri Efendi'nin Elmalı'ya söylediklerinde de olayların yatıştırılması yönünde hareket edilmesi gerektiği ifade edilmiştir: “Bugün mukarrerât-ı ciddiye ve kânûniye ittihaz edecek gün değildir. Sözü uzatmayın. Bir kere ‘istediğinizi yapacağız’ diye şu gürültüyü baştan savmanın

¹¹⁰ Elmalılı, *a.g.e.*, 115.

¹¹¹ Elmalılı, *a.g.e.* 108.

¹¹² Elmalılı, *a.g.e.* 113.

çaresine bakın, sonunda ne yapmak lazım gelirse yapınız! İsyancıların taleplerini meşru dayanaktan yoksul olarak gören Elmalılı Hamdi, şeriatın göstermelik bir bahane olarak kullanıldığını söyler: “ahkâm-ı şer’iye bunların bir badanası makamında telakki olunmalıdır”¹¹³

Olayın Meclis içerisindeki gelişmelerine yakından tanıklık eden Elmalılı’nın, Abdülhamid’in hal’ine dair fetvayı yazması yukarıda ifade ettiği gibi “hikmet ve maslahattan” ziyade siyasetin zorunlu bir gereği olarak hareket ettiğini gösterir.

Volkan gazetesinde yazdığı yazılar ve İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti’ne üye olmasından dolayı Bediüzzaman Said-i Nursi’de 31 Mart Vakası’ndan sorumlu tutularak Divan-ı Harb-i Örfi’de yargılanmış ve daha sonra suçsuz bulunarak serbest bırakılmıştır. Said-i Nursi, 31 Mart Vakası’nın nedenlerini şu şekilde sıralar:

*1- Yüzde doksan İttihad ve Terakki’nin tahakkümü aleyhinde bir hareket idi. 2- Fırkaların meydan-ı münakaşatı olan vükelayı tebdil idi. 3- Sultan-ı mahlu’u sukut-u musammenden kurtarmaktı. 4-Hissiyat-ı askeriyenin ve adab-ı dindaranelerinin, muhtelif telkinatın önüne sed çekmekti. 5-Pek çok izam edilen (büyütülen) Hasan Fehmi Bey’in katilini meydana çıkarmaktı. 6-Kadro haricine çıkanları ve alay zabitlerini mağdur etmemekti. 7- Hürriyeti sefahete şumülünü men’ ve âdab-ı şeriatle tahdid ve avamın siyaset-i şer’i bildikleri yalnız kısas ve kat’-ı yed(el kesme) haddini icra idi.*¹¹⁴

Said-i Nursi, İttihat Terakki’nin yanlış uygulamalarını eleştiren ve Meşrutiyeti savunanların haklı ve meşru taleplerinin kötü niyetli kişilerce suistimal edildiğini ve basın tahriklerine kapılan cahil halkın da bilerek veya bilmeyerek Meşrutiyet düşmanlarına ve istibdat taraftarlarının amaçlarına hizmet ettiğini ifade eder:

Zemin bataklık ve dam ve plan serilmiş idi. Ve en mukaddes olan itaat-ı askeri feda edildi. Üssü’l-esas esbab, fırkaların taraftarane ve garazkârane münakaşatı ve ceridelerin belağat yerine mübalağat ve yalan ve ifratperverane keşmekeşleri idi... Sekiz-dokuz ayda ceridelerin neşriyat-ı müheyyicaneleriyle ve fırkaların cemiyetlere fedai yazmakla ve inkılabı vücuda getiren zevatın tahakkümatıyla ve itaat-ı askeriyeye muhalif zannetikleri şeyler bazı dikkatsizliklerin efrada telkinatıyla ve

¹¹³ Elmalılı, *a.g.e.* 115-116.

¹¹⁴ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 171.

itaat bozulduktan sonra müstebitler, mürteciler, dinde hassas muhakeme-i akliyede noksan olanlar iyilik zannıyla o bataklık zeminde tohum ekmeğe başlamasıyla ve devletin umum siyâsâtı cahil efradın elinde kalmakla ve bir milyona yakın fişenk havaya atmakla, dahil ve hariç müddeileri parmak vurmakla ortalık anarşistlik haline girdiğinden bu hadisenin istidat-ı tabisi, herc ü merc ve müdahale-i ecnebi iken min-indillah ism-i şeriat, o esbab-ı mütaddideden çıkan ervah-ı habise ve münteşireyi yuvalarına irca ile on üç asırdan sonra bir mucize daha gösterdi.¹¹⁵

Said-i Nursi, 31 Mart olayının sebeplerini sıralarken siyasi partiler arasındaki tartışmaları, basın tahrik edici yayınlarını, İttihat Terakki'nin baskıcı yönetimini, alaylı askerlerin yeni askeri eğitime usüllerine intibaklarının yarattığı sorunlar, istibdat taraftarı olan mürtecilerin durumdan yararlanmaya çalışması ve Derviş Vahdeti gibi dindar ama siyaset bilgisi ve “akli muhakemesi kıt”¹¹⁶ olan kesimlerin karmaşadan yararlanmaya çalışmasıyla gelişen bu olayın, devleti yönetenlerin cehaletiyle büyüdüğünü ifade ederek, bu karmaşa ortamından yabancı devletlerin istifade etmemiş olmasını büyük bir kazanç olarak görmek gerektiğini belirtir. Bu olayın bu şekilde büyümesinde meşrutiyeti, şeriat karşıtlığı olarak gösteren tutucu kesimlerin büyük rol oynadığını söyleyen Said Nursi, bu yönüyle dindar insanların İttihat Terakki'nin istibdadına alet olduğunu belirtir.

İttihat Terakki'nin Meşrutî yönetimle ilgili beklentilere cevap verememesi üzerine, her türlü muhalif söylemi meşrutiyet karşıtlığı ve istibdat olarak değerlendirmesinin halkta yarattığı hoşnutsuzluk Said-i Nursi'ye göre olayın gelişiminde rol oynayan önemli bir faktördür. Bu konuda şunları söyler: “Bir fırka kendine bir imtiyaz taksa, herkesin en hassas nükât-ı asabiyesine daima dokundura dokundura zorla herkesi meşrutiyete muhalif gibi gösterse ve herkes de onların kendilerine taktığı ism-i meşrutiyet altında olan mana-yı istibdada ilişmişse, acaba kabahat kimdedir?”¹¹⁷

Said-i Nursi, olayın patlak vermesinden sonra, isyanı yatıştırmak ve askerlere nasihat etmek amacıyla Volkan gazetesinde “Asakire Hitap” ve “Kahraman

¹¹⁵ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 172.

¹¹⁶ Bediüzzaman, Derviş Vahdeti için “Dinde hassas, muhakeme-i akliyede noksan” bir kişi olarak tarif eder. bkz.: Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, İstanbul 2004, 126.

¹¹⁷ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 171.

Askerlerimize” adıyla iki yazı kaleme alır. Bu yazılarda askerlere, kıyamlarının amacına ulaştığını ve yöneticilerin bundan gereken dersi çıkaracaklarını söyleyerek daha fazla uzatmamalarını öğütler: “Sizin kıyâmınız şerîat-ı garrayı yed-i beyzâ-yı Musa gibi izhar ettiğinden o bazı nâmeşru harekâtı daire-i şeraite ircaa mecbur etmişsiniz. Sizin bu ittihâd-ı şer’i Asâ-yı Musa gibi sair sebebi tefrika teşettüt-i efkâr olan cemiyetleri bel’ etti. Ve sairleri de secdeye mecbur eyledi. Harekâtınız bu inkılâbta ilaç gibi idi, ki fazla olsa zehre münkalib olur ve hayatı islamiyeyi fena bir hastalığa hedef eder.”¹¹⁸

Ardından da komutanlarına itaat etmeleri ve siyasete karışmamalarını ister. İsyancı askerlerin daha fazla taşkınlık yapmalarını engellemek için hissiyatlarını okşayan şu hitabede bulunur: “Otuz milyon Osmanlı ve üç yüz milyon İslam’ın namusu artık sizin itaatinize bağlıdır. Sancak-ı tevhid-i ilahî sizin yed-i şecâatinizedir. Sizin o mübarek elinizin kuvveti de itaattir. Sizin zâbitleriniz müşfik pederlerinizdir. Kur’an, hadis ve hikmet ve tecrübe ile sabittir ki, âmire itaat farzdır. ..Şerîat böyle emrediyor. Zira zâbitler ulü’l-emirdirler ve ulü’l-emre itaat farz-ı ayndır. Şeriat-i Muhammedi’nin muhafazası da itaatledir.”¹¹⁹

Ancak 31 Mart Vakası’yla ilgili ilginç bir nokta dönemin bazı İslamcılarının aksine Bediüzzaman’ın Abdülhamid adını hiç telafuz etmemiş olmasıdır. Bu konuda *Sırat-ı Müstakim* dergisinin Abdülhamid’i olayın asıl sorumlusu olarak görmesine karşı Bediüzzaman’ın farklı bir yerden olayı değerlendirmesi, bu dergi çevresinin İttihat Terakki’yle yakın münasebetler içerisinde olmasına bağlamak mümkündür. Derginin genel yayın yönetmeni olan Mehmet Akif’in bu olayda Abdülhamid’i olayın baş sorumlusu olarak gösteren ifadeleri o dönem içinde yer aldığı İttihat Terakki’nin gözüyle olayı değerlendirmesinden kaynaklanmış olabilir. Daha sonraki gelişmeler Akif’in yanıldığını gösterse de, olayın hemen ardından 31 Mart’ı Abdülhamid’in yaptığını şu şekilde izah eder: *Meclis-i Mebusan açıldığı gün halkın alkışlarını duydu, ziyafet gecesi de mebusları yakından gördü, bol tükürkle elini*

¹¹⁸ Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Asâkire Hitab” *Volkan*, 29 Rebiülevvel 1327 (20 Nisan 1909), 110, 538.

¹¹⁹ Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Kahraman Askerlerimize” *Volkan*, 26 Rebiülevvel 1327 (17 Nisan 1909), 107, 523.

*öpenlerin ne adam olduklarını anladı ve ne halkın, ne de mebusların korkulacak şeyler olmadığını anladı, şimdi başımıza çorap örüyor!*¹²⁰

Sırat-ı Müstakim dergisinin basıldığı matbaanın 31 Mart Vakası'nda isyancılar tarafından yağmalanması üzerine yayınına bir süre ara vermek zorunda kalan dergi yirmi gün sonra çıkan sayıda yayımlanan ve muhtemelen Mehmet Akif tarafından kaleme alınan "Sırat-ı Müstakim" başlıklı yazıda olay hakkında geniş bir değerlendirmede bulunur:

Sureten dini, hakîkatte ise siyasi ve irticai olan o hâdise-i hâilenin (trajik olay) müsebbib-i bî-rahmi olan Hakan-ı sâbık, 10 Temmuz İnkılâbı'ndan dolayı dûcâr olduğu haybet ve hüsrânın intikâmını milletten almak, Kanun-ı Esasi'nin dest-i cellâd-ı tecâvüzüne vurduğu kuyûd-ı şer'iyeyi kırmak için devr-i kadîm-i istibdâdda din ve îmânını para, rütbe ve nişân mukâbilinde kendisine satmış, îmân ve îkândan behresiz kalmış bir takım edânîyi âlet-i şerr ü mefsedet ittihaz ederek nâm-ı pâk-i Muhammedî (s.a.)'yi siper etmiş, bir cem'iyet-i dalalet-pişe te'sisine muvaffak olmuş ve bu cemiyetin pişvâyân-ı mel'aneti sâyesinde, âleme Şer'i Muhammedî'yi ortadan kalkmış gibi göstermeye çalışarak hâssa-i tefekkürden nasibi olmayan avâm-ı nâsı iğfâle ve vebâ-yı tezvîrâtı hâmi-i vatan ve müdâfî'- hukuk -ı millet olan orduya kadar îsâle çalışdı. İblis-i la'îni merg-i şâdiye uğratmak şânından olan bu desîse-i ebleh-firîbâne ile idlâl edilen askerle ahâlî, nâm-ı ilm-i lekedâr eden -hâşâ- ulemâ kıyafetli bazı cehele-i müfsidine katılarak "Şeriat isteriz!" yaygarasıyla Ayasofya meydânına geldiler. Bir meb'ûs ile bir nâzırı, milletin bunca fedâkârlıklarla meydâna getirdiği hâmi dîn ü vatan yüzlerce mektebli zâbitânı katlettiler. Mebusân-ı sâ'ireyi hayatlarından emin olmayacak derecede tehdîd ettiler.¹²¹

31 Mart isyanını bastırmak için Selanik'ten gelen Hareket Ordusu'nun İstanbul'a gelişine sevinen Akif, "Talih bu memleket için bu kadar az zalim olamazdı! Bu kadar güzel şey mutlaka yalandı" der.¹²²

Akif, Meşrutiyet'in yarattığı ümitlerin giderek hayal kırıklığına dönüşmesinden büyük üzüntü duyar ve memleketi yönetecek kabiliyetli insanların yokluğuna hayıflanır; "Meşrutiyet bize gayet acı bir hakikat öğretti ki o da vatanımızda her

¹²⁰ Kuntay, a.g.e., 243

¹²¹ "Sırat-ı Müstakim" *Sırat-ı Müstakim*, 20 Nisan 1325/3 Mayıs 1909, I, 115, 34.

¹²² Cemal Kutay, *31 Mart İhtilâlinde Sultan Hamit*, İstanbul 1977, 236.

manasıyla büyük adamın yok denecek kadar ender bulunmasıdır. Evvelce ‘at var, meydan yok! diye kendimizi aldatıyorduk, oyalıyorduk’¹²³ Abdülhamid’in tahttan indirilmesiyle ortaya çıkan “büyük adam” yokluğu kendini iyice hissettirmiş, İttihatçıların tecrübesizlikleri devleti bir inkırazın eşiğine getirmiştir:

“Şüphesiz yıktı o hülyaları meşhudatım...

Ama ben kendimi bir müddet için aldattım:

Galeyandır... Galeyana geldi mi kalmaz mantık...”¹²⁴

İslamcıların 31 Mart Vakası’na dair tutumları dönemin hâkim eğilimleriyle paralellikler gösterir. İslamcıların olaya bakışı İttihat Terakki’ye yakınlıklarına göre değişiklikler göstermiştir. İttihat Terakki’ye muhalif olan Derviş Vahdeti’nin çıkardığı *Volkan* gazetesi olayın içerisinde yer alarak hareketi desteklemişken, *Sırat-ı Müstakim* ve *Beyanü’l-Hak* dergileri, İttihat Terakki’nin bazı yanlış politikalarını eleştirirler de bu olayda isyancıların tam karşısında yer alarak İttihatçıların yanında yer almışlardır. II. Meşrutiyet döneminde iktidara eklenme çabası içerisinde olan İslamcıların, 31 Mart olayında aldığı tutum ve İttihat Terakki’ye verdiği destek “II. Meşrutiyet’in ilk yılında ortaya çıkan muhalif hareketleri iktidarın ve basının genel kabullerine uygun ve paralel olarak irtica şeklinde tanımlanması, mürtecilere karşı siyasi merkezin sert tutumunu haklı görerek desteklemesi kendi hareket kabiliyetini ve faaliyet alanlarını daraltmıştır” İslamcıların verdikleri bu destekten güç alan İttihat Terakki, çokça çekindikleri muhafazakâr/dindar kesimin muhalefetini İslamcıların eliyle önleyerek önemli bir toplumsal destek kazanmışlardır. Bu toplumsal destekle Abdülhamid’ten sonra iktidarı eline alan İttihatçılar, İslamcılar da dâhil olmak üzere tüm muhalefeti susturmaya çalışmışlardır. Bu açıdan bakıldığında “muhalefeti susturmak, saf dışı etmek, gayrı meşru göstermek, II. Abdülhamid’i ve Osmanlı saltanatını bir güç olmaktan çıkaran 31 Mart’ın hedefine ulaştığı söylenebilir.”¹²⁵ Bundan sonraki süreç İslamcılarının her türlü talebinin ‘irtica’ kalıbı içerisinde değerlendirilerek susturulduğu bir yöne doğru evrilmeye başlayacaktı.

¹²³ Mehmet Akif, “Eski Hatıralar” *Sırat-ı Müstakim*, 21 Nisan 1910 (11 Rebiülahir 1328), IV, 119.

¹²⁴ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, 161.

¹²⁵ Kara, *İslamcılar*, 203.

2.4. Halifelik

İslam'da devlet yönetimi, Hz. Muhammed (s.a.s.)in vefatından sonra halife sıfatını taşıyan yöneticiler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu sıfat aynı zamanda yöneticinin meşruiyyetini de içerdiği için önemsenmiş ve kullanımına özen gösterilmiştir. “Hilafet, ilahi bir emrin gereği olmaktan ziyade, Müslüman topluluğun en iyi şekilde yönetilmesi için düzenlenmiş faydaya, maslahata yönelik bir kurumdur.”¹²⁶ İslam tarihinde hilafet kurumunun dini otoriteyi aşan siyasi gücünün belirginleşmesi bazı dönemlerde birden fazla halifenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum halifeliğin “sadece ruhani bir egemenlik değil, aynı zamanda siyasal bir egemenlik, İslamlık’a özgü bir devlet biçimi olarak kabul edilmiştir. Bütün Müslümanlar, ülke, din, renk farkları üstünde yalnız bir inanç kardeşliği değil, bir “millet” oluştururlar.”¹²⁷ Hilafet şemsiyesi altındaki bu evrensel emperyal ve dinî tecrübenin büyüleyici tabiatı, onuncu yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar oldukça bariz olan siyasî bölünmelerden sonra bile yeni bir şekilde varlığını sürdürmesidir. Genel kanı, onuncu yüzyıldan sonra merkezî hilafetin zayıflamasıyla entelektüel-dinî hayatın genel anlamda inkıza uğradığı ve donuklaştığı yönündedir.¹²⁸

Osmanlı Devleti'nde Yavuz Sultan Selim'in, Memlükler Devleti'ne son vermesi sonucunda halifelik fiili olarak Osmanlılara geçmiştir. Osmanlı'nın yeni bir çağa geçişi olarak gören Halil İncalcık Osmanlı sultanlarının bu tarihten itibaren kendilerini yalnız sınırların güvenliğinden değil, bütün İslam dünyasının hamisi olarak görmeye başladığını söyler. Bunun dış politikada pek kullanılmasa da iç politikada İslam hukukunun giderek devlet yönetiminde daha belirgin olarak kullanılmaya başlandığını söyler.¹²⁹ Ancak Yavuz Sultan Selim'den başlayarak son dönemlere kadar “Halife unvanı, Osmanlıların devletle ilgili gerekçelerle bütün doktrinel ve hukuki incelikleri bir yana bıraktığı 18. Yüzyıla kadar Sultanlar tarafından kullanılmadı.”¹³⁰ 18. yüzyılın sonundan beri Osmanlı Sultanları halife sıfatını kullanmaya başladılar. Sultanlar, İmparatorluğun başındaki siyasal

¹²⁶ Hamid İneyet, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce* (Çev.: Yusuf Ziya), İstanbul 1995, 106.

¹²⁷ Berkes, *a.g.e.*, İstanbul 2002, 361.

¹²⁸ Hayrettin Yücesoy, “Allah'ın Halifesi ve Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet” *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, İstanbul 2007/1, XII-22, 100.

¹²⁹ İncalcık, *a.g.e.*, 39.

¹³⁰ İneyet, *a.g.e.*, 100.

işlevlerinin yanı sıra, kutsal yerlerin (Mekke-Medine) koruyucuları ve İslam'ın savunucuları gibi dinsel nitelikte bir işlev yüklenmişlerdi.¹³¹

Osmanlı Devleti'nde halifeliğin siyasal bir güç olarak dış politikada kullanılması 1774'te Ruslar'la yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması'yla başlatılmıştır. Bu antlaşmada “Osmanlı sultanının Kırım'daki Müslüman Tatarlar üzerindeki “İslam dininin hükümlerine halifesi” olarak ruhani iktidarının sürdüğü belirtilerek”¹³² halifelik, ilk kez Osmanlı sınırlarını aşan bir güç olarak kullanılmaya başlanmıştır. Burada halifelik aynı zamanda Ruslar'ın, Osmanlı tebaası olan Ortodoksları himaye etme politikasına karşı bir denge oluşturma amacına da hizmet etmekteydi. Ancak Osmanlı dışında kalan Müslümanların halifenin gücünü keşfetmesi Kırım Savaşı (1854-1856)'ndan sonra olmuştur. Bu savaşta, İngiltere ve Fransa'nın desteğiyle elde ettiği başarı İslam dünyasında yankı uyandırmış ve Osmanlı'nın İslam dünyasındaki saygınlığı artmış ve İstanbul çeşitli Müslüman ülkeler için önemli bir çekim merkezi olmuştur. “Ace'den, Buhara'dan, Kaşgar'dan, Hive'den heyetler ve elçilikler Avrupa'nın girişimlerine karşı direnebilmek için, halifeden yardım istemek üzere İstanbul'a gelirler. Genellikle bu yardım taleplerine güzel sözler ve nişanlarla cevap verilir.”¹³³

Hilafetin Osmanlı dışında kalan Müslüman coğrafyadaki etkinliğini fark eden İngiltere, sömürgelerindeki Müslümanların isyanlarını yatıştırmak amacıyla, iyi ilişkiler içinde olduğu Osmanlı halifesinden yardım talebinde bulunmuştur.¹³⁴ 1857'de Hindistan'da İngilizlere karşı başlayan ayaklanmayı bastırmak için Osmanlı halifesinden yardım isteyen İngiltere, Müslümanların, halifenin dostuna karşı savaşmamasını tavsiye eden bir mektubu İstanbul'dan Hindistan'a götürmüş ve

¹³¹ Ali Merad, *Çağdaş İslam*, İstanbul 1993, 63.

¹³² François Georgeon, Sultan Abdülhamid (Çev.: Ali Berktaş), İstanbul 2016, 264; krş. Türköne, *a.g.e.*, 170-180 Kara, *İslamcılar...*, 158.

¹³³ Georgeon, *a.g.e.*, 265-266.

¹³⁴ İngiltere'nin halifeden ilk yardım talebinin 1789 tarihinde başladığına dair Özcan'dan aldığımız aşağıdaki ifadeler, İngiltere'nin hilafetin gücünü erken bir tarihte keşfederek bundan yararlandığını gösteriyor: “Hindistan'ın güneyindeki Meysur Sultanlığı ile İngiltere arasındaki mücadelelerde, Krallığın başında bulunan Tipu Sultan XVIII. Yüzyılın sonlarına doğru İngilizlerin hakimiyet kurma çabalarında bir engel olarak belirince, İngiltere “Müslümanları lideri” olarak nitelediği Osmanlı Sultanı III. Selim'e (1789-1807) müracaat ederek III. Selim'in Tipu Sultan'a bir mektup yazmasını ve kendilerine karşı savaşmamayı tavsiye etmesini istedi. Sultan III. Selim'in 1789'da Tipu Sultan'a gönderdiği mektup belli ölçüde İngiltere'nin isteklerini yansıtmakta ve istenirse arabuluculuk yapabileceğini ifade etmekteydi.” Bkz.: Azmi Özcan, “İngiltere'de Hilafet Tartışmaları 1873-1909” *Hilafet Risaleleri* (Haz.: İsmail Kara), İstanbul 2002, 63.

camilerde okutmuştur.¹³⁵ Hilafeti, sömürgelerinde egemenliğini güçlendirmek için elverişli bir araç olarak iyi değerlendiren İngiltere, 1860'larda Orta Asya'da genişlemekte olan Rus hâkimiyetine karşı da Osmanlı hilafetinin nüfuzundan faydalanmak istemiştir. Orta Asya hanlıklarının Osmanlı halifesine olan bağlılıklarını değerlendirmek isteyen İngilizler bu hanlıkların İstanbul ile olan bağlarının gelişmesini teşvik ederek, Rus yayılcılığına karşı halifeliği kalkan olarak kullanmıştır.¹³⁶ İngiltere'nin halifelikle ilgili tutumu 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'ndan sonra değişmeye başlamıştır. Bu savaşta Osmanlı'nın aldığı mağlubiyet İngiltere'nin Osmanlı Devleti'yle ilgili izlediği geleneksel tutumunu tamamen terk ederek Osmanlı topraklarını paylaşma siyasetine yönelmiştir. Bu durumda Osmanlı'nın halifeliğine karşı yeni stratejiler geliştirmeye başlamıştır. İngiltere, Osmanlı hilafetine karşı Arap hilafeti düşüncesini bu yeni stratejinin en önemli ayağı olarak gündeme taşımıştır. "İngiltere'nin çıkarları Mekke'de bir Arap halifesinden yanadır, çünkü bu durumda İngiltere Arap hilafetinin "protektör" rolünü üstlenebilir. "Bu belki de Hindistan'ın İngiltere'ye daimi bağlılığını sağlayacak tek çözümdür."¹³⁷

İngiltere'nin halifelik konusundaki tutumunda görülen değişimin II. Abdülhamid'in saltanat yıllarına denk gelmesi ise dış politikada İngiltere'ye karşı ciddi güvensizliklerin doğmasına yol açmıştır. "Abdülhamid'in dış politikada hep İngiltere'den çekinmesi"¹³⁸ İngilizlerin, hilafet ve Osmanlı ile ilgili yeni stratejilerine duyduğu kuşkuyla bağlantılı olarak geliştiği dikkate alındığında çok da yersiz sayılmamalıdır.

2.4.1. II. Abdülhamid ve Halifelik

19. yüzyılın son çeyreği İngiltere'nin Hindistan, ve Asya'daki sömürgeleri korumak ve geliştirmek için Osmanlı Devleti'yle ilgili siyasetinde önemli değişikliklerin yapıldığı bir dönemdi. Bu dönemde tahta geçen Sultan Abdülhamid, İngiltere'nin bu politikasına karşı koyabilmek için farklı ülkelerle ittifak arayışlarına girmenin yanı sıra halifeliğin İslam dünyasındaki birleştirici gücünden de yararlanma yoluna gitmiştir. İsmail Kara, Sultan Abdülhamid döneminde halifeliğin siyasi bir kurum hüviyeti kazanarak yeniden ortaya çıkmasının nedenlerini şu şekilde izah

¹³⁵ Özcan, a.g.m., 63-64.

¹³⁶ Özcan, a.g.m., 63.

¹³⁷ Ş. Tufan Buzpınar, "II.Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı:1877-1882", *Hilafet Risaleleri* (Haz.:İsmail Kara), İstanbul 2002, 58.

¹³⁸ Tahsin Paşa, *Yıldız Hatıraları*, (Haz.: Ahmet Zeki İzgöer), İstanbul 2015, 94.

eder: “Devletin savaşlar veya antlaşmalar yüzünden terk etmek zorunda kaldığı müslüman nüfus, diğer taraftan sömürgeleşme oranı gittikçe artan Uzakdoğu, Afrika, Kuzey Afrika’daki müslümanların yardım için başvurabilecekleri yer olarak İstanbul’u görmeleri, misyonerlik faaliyetlerinin müslümanları tehdit eder bir hal alması, Osmanlı Devleti’nin Avrupa dengeleri içinde kendine yer arayışı ve İngiltere, Fransa başta olmak üzere bazı Avrupa devletlerinin müslümanların meskün olduğu sömürgelere sahip olmaları gibi sebepler hilafeti ve halifeyi öne çıkardı.”¹³⁹

İslam devletlerinin batı yayılmacılığına karşı halifeyi bir kurtarıcı güç olarak görmeye başlamaları da Abdülhamid’in halifeliği daha etkin bir güç olarak devreye koymasına neden olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu’nun Balkanlar’da nüfuzunu kaybetmesi, Cezayir, Tunus, Fas, Sudan, Mısır gibi Müslüman toprakların işgal edilerek sömürge haline getirilmelerinin Osmanlı siyasi coğrafyasında yarattığı daralmalar, diğer “Müslüman devletlerin hilafet kurumunu siyasi birliği sağlayacak bir unsur olarak görmelerine neden olmuştur. Dünya Müslümanlarının beklentilerini karşılamak ise, hilafet politikasını ciddi olarak önemseyen ve bunu başarılı bir şekilde gerçekleştirme arzusunda olan II. Abdülhamid’e düşüyordu.”¹⁴⁰ Hükümetleri yıkılan ve komşularıyla irtibatları kesilen Müslümanların politik liderlik ve yardım için İstanbul’daki halifeye yönelmeleri hiç te şaşırtıcı değildi. Zira onlar için Osmanlı Sultanı bu menfur sömürge konumundan kurtulabilmeleri için yegâne politik güç durumundaydı.¹⁴¹

1876’da Osmanlı tahtına geçen Sultan Abdülhamid, değişen İngiliz politikasına karşı önlemler aramaya çalışırken halifeliğin giderek Müslümanlar arasında yeni bir çekim merkezi olarak artan öneminin farkındaydı. Abdülhamid, büyük devletlerle olan mücadelesinde halifeliğin potansiyel gücünü zaman zaman kullanmaya çalışırken “büyük devletlerle olan ilişkilerinde, kendisinin de ifade ettiği gibi, tüm “Müslümanların birbirlerine ne kadar kuvvetle bağlı olduklarını” anlatarak kullanabileceği bir koza sahip olmaktadır.”¹⁴² Sultan açısından büyük güçler arasındaki mücadelede aktif bir rol oynamak için halifeliğin birleştirici gücünü

¹³⁹ Kara, *İslamcılar...*, 158.

¹⁴⁰ Ramazan Yıldırım, *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, İstanbul 2004, 37.

¹⁴¹ B.G.Martin, *Sömürgeciliğe Karşı Afrikada Sufi Direniş* (Terc.: Fatih Tatlıhoğlu), İstanbul 1988, 14.

¹⁴² Georgeon, *a.g.e.*, 290.

gündemde tutmanın, caydırıcı bir etkisinin olacağı kesindi. Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Müslümanların koruyucusu konumuna yükselmek, diğer yandan da Osmanlı İmparatorluğu içindeki Hıristiyan nüfusu himaye eden büyük devletlerle deyim yerindeyse simetrik bir faaliyet sergileyerek Osmanlı İmparatorluğu'nun da büyük bir güç olduğunu Avrupalılara hatırlatmanın bir aracı olarak halifelğe başvurmak¹⁴³ padişah için kaçınılmaz bir yol olmuştur. Hilafet sadece bir dış politika enstrümanı olarak kullanılmamış, bu politikayla tutarlı bir şekilde “iç siyasetin temel dayanaklarından biri haline getirilerek ona yeni bir boyut kazandırılacaktır.”¹⁴⁴

Halifelği, İngiltere'nin emperyal yayılmacı siyasetini engellemede etkili bir güç olarak kullanabileceğini düşünen II. Abdülhamid, hatıralarında halifelğin siyasal gücüne dair oldukça iddialı ifadeler kullanmaktan kaçınmaz: “*Hindistan'da, İngiltere'nin hâkimiyetine halel getirmek için Müslümanların başı olan Halifenin, yani benim, bir sözümün kâfi geleceğini herkes bilir, bunun için büyük zekâya ihtiyaç yoktur. Boer Harbi sırasında Almanya, Fransa ve Rusya isteselerdi, benim yardımım sayesinde, İngilizlerin, Hindistan'daki yalancı şatosunu yıkabilirdi, fakat zamanında harekete geçemediler ve en münasip zamanı kaçırdılar.*”¹⁴⁵

İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu'yla ilgili geleneksel siyasetini terk ederek Kıbrıs ve Mısır'ı fiili olarak işgal etmesi, Abdülhamid'in de dış politikada yeni arayışlar içine girmesine neden oldu. Tarihçi Feroz Ahmad, Abdülhamid'in dış politikadaki yeni müttefiki olan Almanya ile yakınlaşmasını şu şekilde ifade etmiştir: “*Hiç Müslüman sömürgesi olmayan, dolayısıyla bir Müslüman hükümdarla dostluk kurup bunu Almanya'nın emperyalist rakipleri İngiltere, Fransa ve Rusya'ya karşı kullanabilecek olan Alman imparatorunun desteğini kazandı. Kayzer II. Wilhelm 1898 Ekim'inde, bunu yapan tek batılı hükümdar olmak üzere Osmanlı İmparatorluğu'na bir ziyarette bulundu. Kudüs'e giderek Selahaddin-i Eyyübi'nin türbesine çelenk koydu. Kayzer Birinci Dünya Savaşı'nda Alman-Osmanlı ittifakına kadar giden bir ilişkinin temelini atarak kendini Müslüman halkların dostu ilan etti.*”¹⁴⁶

¹⁴³ Georgeon, *a.g.e.*, 291.

¹⁴⁴ Georgeon, *a.g.e.*, 268.

¹⁴⁵ Abdülhamid, *Hatıratım*, 155.

¹⁴⁶ Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye* (Çev.: Sedat Cem Karadeli), İstanbul 2007, 52-53.

Abdülhamid'in Alman Kayzeriyle gerçekleştirdiği bu yakınlaşma uzun vadeli ilişkilerin geliştirilmesine zemin hazırladı. Bunun en somut kazanımı ise Almanya'yı Ortadoğu'ya taşıyacak Hicaz Demiryolu'nun inşa edilmesiydi. Bu proje, aynı zamanda halifenin İslamcılık siyasetine hizmet edecek olmanın yanı sıra İngilizlerin Arap hilafeti çabalarına karşı bir önlem olarak da işlevsel olacaktı.¹⁴⁷

Abdülhamid'in hilafet konusundaki diğer bir kaygısı da İngilizlerin ortaya attığı "Arap hilafeti" düşüncesinin Araplar arasında yayılması ve halifeliğin Araplara geçmesinden duyduğu korkudur. Hatıralarında bu konudaki endişelerini şöyle ifade eder: "Hilafetin elimde olması sürekli olarak İngilizleri tedirgin etti. Blund adlı bir İngiliz'le Cemaleddin Efgani adlı bir maskaranın el birliği ederek İngiliz hariciyesinde hazırladıkları bir plan elime geçti. Bunlar Hilafetin Türkler tarafından zorla alındığını ileri sürüyorlar ve Mekke Şerifi Hüseyin'in Halife ilan edilmesini İngilizlere teklif ediyorlardı."¹⁴⁸ Başka bir yerde Rusların olası bir İstanbul işgalinin yaratacağı durumu Arap hilafetiyle ilişkilendirmesi II. Abdülhamid'in bu konudaki endişelerinin boyutlarını göstermesi açısından ilginçtir: "İstanbul'u kaybetmekle halifeliği de kaybederiz ve halifelik muhakkak olarak Arapların eline geçer."¹⁴⁹

Abdülhamid, İmparatorluğun dağılmasına ve toprak kayıplarına karşı bir önlem olarak halifeliğin gücünden yararlanmak istemiştir. İslam dünyasının en önemli siyasi gücü olarak görülen Osmanlı Devleti'nin sömürge tehdidi altındaki Müslüman devletler tarafından bir kurtarıcı olarak görülmesi, Abdülhamid'in hilafet kurumunu etkin bir şekilde gündeme getirmesine zemin hazırlamıştır. II. Abdülhamid'in hilafeti politik bir güç olarak kullanması, en güçsüz durumda olan İmparatorluğu en güçlü ve nüfuzlu bir noktaya taşımıştır. II. Abdülhamid halifelik kurumunu, müspet, nüfuzlu ve tehdit edici bir siyasi mekanizmaya dönüştürmüştür. Hindistan ve Kuzey Afrika başta olmak üzere hemen bütün Müslüman beldeler halifenin şu veya bu ölçüde ulaşabildiği, etkileyebildiği yerler haline gelirken İstanbul da sırf Osmanlı Devleti'nin değil fiili olarak bütün İslam dünyasının payitahtı haline geldi.¹⁵⁰ Hilafet kurumu Abdülhamid için, iktidarını İmparatorluğun

¹⁴⁷ Hicaz Demiryolu'nun II. Abdülhamid'in İslamcılık siyasetiyle ilişkili olarak değerlendirilmesi için bkz.: Murat Özyüksel, *Hicaz Demiryolu*, İstanbul 2000, 47-69.

¹⁴⁸ Bozdağ, *a.g.e.*, 73.

¹⁴⁹ Abdülhamid, *Hatıratım*, 77.

¹⁵⁰ Kara, *İslamcılar...*, 159.

Müslüman halkları nezdinde daha sağlam temellere oturtmanın ve bu halkların arasında daha güçlü tutkunluk sağlamanın aracıdır.¹⁵¹

II. Abdülhamid döneminde halifelik, bir dış politika unsuru olarak gündeme getirilse de iç politikaya da yansımaları olmuştur. “Abdülhamid, İmparatorluğun Müslüman halklarını kenetlenmenin ve Müslümanlar arasında milliyetçi mayalanmaları engellemenin bir yolu olarak hilafete özel bir vurgu yaparak Türkler, Kürtler, Araplar ve Arnavutlar arasında bir yakınlaşmayı sağlamayı amaçlamıştır.”¹⁵² Zaman içerisinde kutsallık kazanarak halk nezdinde belli bir saygınlığı olan hilafetin, siyasi açıdan güçsüz durumdaki bir padişahın gücünü ve meşruiyetini arttırdığı muhakkaktır. “Osmanlı padişahına dini koruma ve savunma ehliyetini veren hilafet, aynı zamanda gerçekleştirilecek reformların meşruiyet zeminini sağladı.”¹⁵³ Abdülhamid, iç politikada karşısında oluşan muhalefetin meşrutiyet taleplerini gerçekçi bulmadığı gibi, padişahın mutlakiyetçi yönetimine getireceği sınırlamalardan dolayı halifeliğin Müslüman tebaa arasında birleştirici gücünden yararlanmak istemiş, “tebaasıyla Avrupa’dan mülhem mukaveleye dayalı bir anlaşmadan çok, yeniden yaratılan bir halifelik anlayışına dayalı, farklı bir ilişki tasarlıyordu.”¹⁵⁴

2.4.2.İslamcılara Göre Halifelik

19. yüzyılın son çeyreğinde İslam dünyasının, batının tahakkümü altında giderek güç kaybına uğradığı bir dönemde hilafetin yeniden keşfi, Osmanlı aydınları için yeni bir umut olarak görülerek ittifak-ı İslam düşüncesinin gerçekleştirilmesinin en önemli aracı haline getirilmiştir. İslamcıların gündemlerine alarak tartışmaya açtıkları hilafet anlayışının İslam dünyasının problemlerinin çözümünde ne derece etkili olabileceği konusunda farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir.

Osmanlılarda hilafetin gelişimini iki ayrı döneme ayıran Şerafettin Severcan, II. Meşrutiyet’e kadar devam eden ve klasik hilafet anlayışına daha yakın bulduğu birinci dönemi “evrensel hilafet anlayışı dönemi” olarak değerlendirirken, II.Meşrutiyet’ten hilafetin kaldırılışına kadar devam eden, milli ve seküler yoruma

¹⁵¹ Georgeon, *a.g.e.*, 276.

¹⁵² Georgeon, *a.g.e.*, 270.

¹⁵³ Kemal H. Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması* (Çev.: Şiar Yalçın), İstanbul 2017, 8.

¹⁵⁴ Hasan Kayalı, *Jöntürkler ve Araplar Osmanlılık Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)* (Çev.:Türkan Yöney), İstanbul 1998, 34.

daha yakın duran ikinci dönemi ise “milli hilafet anlayışı dönemi” olarak adlandırır.¹⁵⁵ Bu genel çerçeveye bütün İslamcılar yerleştirmek mümkün olmasa da İslamcıların ortak eğilimlerinin bu yönde olduğu söylenebilir.

II. Meşrutiyet dönemi İslamcılar, Abdülhamid’in İslam dünyasında hilafet sayesinde elde ettiği prestij ve iç kamuoyunda Müslümanların birlikteliğine dair yarattığı heyecanın padişaha yönelik sempatiyi arttırdığının farkındaydılar. Dönemin İslamcılar, Abdülhamid’in hilafet sayesinde güçlenen konumunu sınırlandıracak arayışlar içerisine girerken “genel temayüllere katılarak hilafeti tahkim etmekten çok tahditlerle neticelenecek düşüncelere yönelmişlerdir”¹⁵⁶ Bu dönem İslamcılar hilafetin, dış politikada Müslümanlar arasında yarattığı ilgiye ve bu yönüyle halifeye önem vermekle birlikte halifeliğin iç politikadaki etkinlik alanının daraltılmasını isteyerek “ bu kurumun tamamen dışa dönük “manevi” bir yapıya” kavuşturulmasını savunmuşlardır.¹⁵⁷ Dolayısıyla hilafet konusunda ortaya attıkları fikirler geleneksel anlayıştan kopuş sayılabilecek düzeyde yenilikler ve farklılıklar içermektedir.

Dönemin İslamcılar arasında hilafet konusunda hayli cesur sayılabilecek ve yukarıdaki genel temayüle de çok iyi uyan düşünceler Elmalılı Hamdi Efendi tarafından ortaya atılmıştır. Elmalılı, hilafet konusundaki düşüncelerini *Beyanü'l-Hak*'ta yayınlanan “İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye” adlı makalesinde açıklamıştır. Hilafet konusuna İslam'da ruhbanlığın olmadığını Müslümanlar arasında ayrıcalıklı bir zümrenin varlığının kabul görmediğine değinen Elmalılı, halifenin konumunu şu şekilde tespit eder:

Halife, bir taraftan kendisine bey'at eden ümmetin vekâletini, diğer taraftan kendisinin de efrad-ı tebe'a gibi tebe'iyet ve tatbike memur ve mecbur olduğu kanunun Vâzı' ve Şari'nin hasbe'l-icra niyabetini hâiz bulunur ve hiçbir vakit re'y-i müstebidiyle o kanunu tecavüz edemez. Ederse hâkimiyet-i millet hükmünü icra eyler. Binaenaleyh İslamiyetteki hilafet kanun-ı şer'in kuvve-i icrâiye riyasetinden başka birşey olmadığı cihetle riyaset-i ruhaniyeye müşabeheti yoktur. Hilafet bir hükümet-i meşruta-i İslamiye reisi demektir. Bunun için memalik-i ecnebiyede bulunan Müslümanlara velayeti yoktur. Fakat Müslümanlar manevi bir hiss-i

¹⁵⁵ Şerafettin Severcan, “Evrensel Hilafetten Milli Hilafete: Elmalılı Hamdi Yazır” , *Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ed.: Ahmet Öge-Rıfat Atay), Ankara 2015, 403.

¹⁵⁶ Kara, *İslamcılar...*, 146.

¹⁵⁷ Kara, *İslamcılar...*, 146.

*merbutiyat duyarlar. Tagallüb ve tasallut manasını mutazammın olan saltanat, meâl itibariyle istibdadı müstemil olduğundan artık devr-i hürriyette bazı evhamın lafzını meşrutiyete namülayim gördüğü hilafetin manasını îcâbât-ı meşrûtiyet tanımak zarûrîdir.*¹⁵⁸

Yukarıdaki uzun alıntıda görüldüğü gibi Elmalılı Hamdi Efendi, halifenin konumunu klasik yorumlardan tamamen farklı ve meşrutiyet idaresi içerisinde yeniden tanımlamıştır. O'na göre halife bir İslam devletinin hükümet başkanından başka bir şey değildir. Yabancı devletlerde bulunan Müslümanlar halifeye manevi bir bağlılık duysalar bile halife bunlar üzerinde herhangi bir yetkiye sahip değildir. Bu durum halifenin evrenselliğine karşı “milli halife” fikrine anlayışına doğru giden hayli cesur bir yorum olarak değerlendirilmektedir.¹⁵⁹ Devletin egemenliğindeki gayr-ı müslimler de İslam'ın genel prensipleri olarak “adalet” ve “eşitlik” ilkeleri doğrultusunda hareket edileceğinden statülerinde bir değişiklik olmaz. Halife kelimesinin İslami kökenden gelmiş olmasının bu konuda bir mahzur teşkil etmeyeceğini, bu unvanın imparator veya kral gibi unvanlardan başka birşey olmadığını ifade eder. Elmalılı'nın hilafet anlayışında halife, yetki ve görevleri kanunlarla sınırlandırılmış bir “memur” konumuna indirgenir. Kanunların çizdiği sınırları aşan halife “hâkimiyet-i millet”in itirazıyla karşılaşacaktır. Ayrıca şeyhülislamın meclise gelmesinin İslam hukukuna aykırı olmadığını, “bu makamın papalık gibi lâ-yuhtîlik (hatasızlık) ve mukaddesiyet muamelesi görmesi şariat-ı İslamiyenin hikmet-i asliyesine mugâyıyirdir”¹⁶⁰ diyerek halifenin vekili olarak şeyhülislamın da bir kutsallığının olamayacağını söyler.

Elmalılı Hamdi Efendi'nin hilafet ve meşihat konusunda ortaya attığı bu yeni fikirlerin geliştirildiği zemin ve koşulları dikkate aldığımızda şunu görmekteyiz: İslam'ın ve İslam hukukunun meşrutiyet yönetimi içerisinde uygulanıp uygulanamayacağına dair yapılan bazı tartışmalar, Elmalılı Hamdi Efendi'ye daha radikal bir çıkış yapma ihtiyacı hissettirmiştir. Makale *Mizan* gazetesinde çıkan “Şeyhülislam Meclis-i Mebusan'a gelmeli mi, gelmemeli mi?” başlıklı bir makaleye cevap olarak yazılmıştır. Elmalı, böyle bir çıkış yapmasına yol açan gerekçeyi şu

¹⁵⁸ Elmalılı, *a.g.e.*, 99.

¹⁵⁹ Kara, *İslamcılar...*, 150.

¹⁶⁰ Elmalılı, *a.g.e.*, 101.

şekilde izah ediyor: “Mütala-i mezkurei Hükümet-i Osmaniye şekli-i meşrutiyete girmekle âdeta hükümet-i İslamiye olmaktan çıkmış olacağını ve bu suretle İslamiyetin medeniyet-i cedide ve usul-i meşrutiyet ile imtizac edemeyeceğini ihsâs eyliyor ve hilafet ve meşihat-ı İslamiyeyi âdetâ birer reis-i ruhani telakki ettiriyor.”¹⁶¹ İslam’ın çağdaş medeniyetle uyuşabileceğini kanıtlama ihtiyacı ve aksi yöndeki tartışmalar Elmalı’ya bu konularda cesur çıkışlar yapma ihtiyacı hissettirmiş olabilir.

Mustafa Sabri Efendi’nin hilafet görüşü de Elmalılı’nın görüşlerine benzemektedir. Hilafeti, meşrutiyet ve monarşi gibi müstakil bir hükümet şekli olarak değerlendiren Mustafa Sabri’ye göre hilafetin özü hükümet ve niyabetten ibarettir. O halde hilafet şartlarını haiz olan tüm İslam hükümetleri hilafeti temsil etme yetki ve sorumluluğuna sahiptir. İslam şeriatını uygulayan herhangi bir hükümet, niyabet hakkını elinde bulunduruyor demektir. Herhangi bir hükümet İslam şeriatına riayeti ölçüsünde hilafete hak kazanır. Yoksa hilafet veraset yoluyla veya herhangi bir şahıs ve cemaatin tevcihatı ile kazanılan bir şey değildir.¹⁶² Mustafa Sabri Efendi’nin bu görüşlerinde hilafet kurumunun bir devlet başkanlığına indirildiği, kurumun İslam geleneğinde kazandığı kutsallığın yerine dünyevi bir anlam yüklenerek yeniden anlamlandırıldığını görmekteyiz.

Yukarıda hilafet konusuna Mustafa Sabri’nin getirdiği yorumlar İslam dünyasında çok sayıda halifenin ortaya çıkmasını zorunlu hale getirdiğinden bu sorunun çözümü için de şu öneriyi getirir: “İslam hükümetlerinin taaddüdü nasıl caiz ve hatta zorunlu ise, her hükümete de bir baş gerekiyorsa, o halde hilafet ve halifelerin taaddüdü de caizdir. Daha doğru ve faydalı olan, o halifelerden birinin “büyük halife” kabul edilmesi ve diğerlerinin onun otoritesini tanımaları, Müslümanlar arasındaki ihtilaflarda son söz ve ictihadın büyük halifede olmasıdır. Büyük halifenin müctehid olma zorunluluğu vardır. O halde ictihadi ayrılıklarda son merci büyük halife olmalıdır.”¹⁶³ Mustafa Sabri Efendi, Cumhuriyet döneminde hilafetin kaldırılmasına karşı yazdığı kitapta, Abdülmecit Efendi’nin, devlet başkanlığı yetki ve sorumluluklarının elinden alınarak halife ilan edilmesine karşı çıkarak devlet başkanlığı görevini mutlaka yürütmesi gerektiğini öne sürmüştür.

¹⁶¹ Elmalılı, *a.g.e.*, 97.

¹⁶² Mustafa Sabri Efendi, *Hilafetin İlgasının Arka Planı* (Çev.: Oktay Yılmaz), İstanbul 2016, 126.

¹⁶³ Mustafa Sabri Efendi, *a.g.e.*, 127.

Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, hilafetin Abbasiler'den Osmanlı'ya geçişiyle birlikte gerçek anlamına kavuştuğunu, bu makamın Yavuz Sultan Selim ve IV. Murad zamanında bir şan ve şeref kaynağı olarak İslam dünyasında teveccüh gördüğünü belirtir. Abdülhamid'in hilafet için uygun bir kişi olmadığını ve hal' edilmesini Türkler için milli bir şeref olarak değerlendirir: "Vakıa daha evvelki hal' edilmiş zât riyaset şartlarına sahip bulunmamış ise de bunu anlamak ve Makam-ı Hilafet'i ehline tevdi etmek yine Türklerin milli şerefidir."¹⁶⁴

Abdülhamid tarafından Fizan'a sürgüne gönderilmiş olan Filibeli Ahmed Hilmi, bu sürgünün etkisiyle Abdülhamid'in yönetim anlayışına ve şahsına karşı muhalefetin de oldukça sert sayılabilecek bir noktada durur. Abdülhamid'in hilafet makamına uygun bir şahsiyet olmadığını şu şekilde ifade eder: "Abdülhamid-i Sani, bu makamın icab ettirdiği evsaf-ı mümtazenin hiç birisine malik değil idi. Abdülhamid, Alem-i İslam için ilerlemenin yıkıcı bir darbesi demek idi. Bu makamın vezaifini ancak bir dâhi, mümtaz bir vücut, müstesna bir padişah ifa edebilirdi. Abdülhamid ile böyle bir dahi arasında "tezad-ı tam" namı verilebilecek bir mesafe var idi."¹⁶⁵

Filibeli, Abdülhamid'in yanlış siyasetinin bir sonucu olarak İngilizler tarafından Arap hilafeti meselesinin gündeme getirildiğini, oysa hilafetin gücü etkili olarak kullanılabilirse İngilizlerin hayatla bağlarını kesebilecek bir manevi güce sahip olduklarını şu şekilde ifade eder: "Siyaset-i İslamiye'mizin sönüklüğü, İngiliz siyasetinin parlaklığı bu kör kılıcı (hilafetin kureyşiliği) bizim kör siyasilerimize karşı can alıcı bir süngü gibi göstermeye muvaffak oluyor. İngiltere'nin rişte-i hayatı, halife-i İslam olan Osmanlı padişahlarının dest-i manevisinde, bunu istediği vakit koparabilir. Vakıa inhitat devirlerimizde halifelerimiz böyle müthiş bir iktidara malik olduklarını bile unutmuşlardır. Şu kadar ki intibah-ı İslam bir fiil-i vaki olduğundan İngiltere, hilafet makamının bütün ceberut-ı manevisini görmek ıztırarındadır."¹⁶⁶ Filibeli Ahmed Hilmi, hilafet kurumunun öneminin tam olarak idrak edilemediğini, İslam dünyasında giderek artan bir uyanışla beraber bu kurumun gücünün de dış politikada özellikle de İngiltere'nin emperyalist yayılcılığını durdurmak için etkili

¹⁶⁴ Şehbenderzade, *Senusiler...*, 33.

¹⁶⁵ Şehbenderzade, *Senusiler...*, 63.

¹⁶⁶ Şehbenderzade, *Avrupa Siyaseti*, 91.

bir güç olarak kullanılabileceğini iddia ederek halifelikle ilgili şu temenniye dile getirir: “Bütün İslam ve Müslümanların ümidi, Osmanlılığın, İslam hilafetinin kuvvet ve yükselmesindedir.”¹⁶⁷

Abdülhamid’in halifeliğine karşı oluşan muhalefetin en büyük kaygısı, yapılan eleştirilerin halk arasında bir hilafet karşıtlığı olarak görülmesi ve bunun sonucunda Meşrutiyet yönetimine olan güvenin sarsılmasıydı. Said Halim Paşa bu konudaki kaygısını Paris’teki İttihat Terakki merkezine gönderdiği bir mektupta Abdülhamid aleyhindeki tutumlarının halk arasında yanlış anlaşılmasını önlemek amacıyla “bizim ta’rizimiz makam-ı hilafete olmayıp sırf o makamı âlinin ulviyetini izaleye çalışan Abdülhamid’e olduğunu göstermeye gayret edeceğiz”¹⁶⁸ Bu kaygının bir başka örneği Sırat-ı Müstakim’de Halil Halid Bey tarafından dile getirilmiştir. “Hilafetin manası sû-i tefehhüme uğruyor. Müslümanların ihtiramını calib olan şey esasen makamdır. Eğer Türkiye’nin elyevm meydana çıkan pek ziyade Avrupalılaştırmış bazı siyasiyyûnu istibdadı ilga sırasında yanılıp da nufûz-i hilafete dokunmak isterlerse bu halin müslümanlardan en namuslusu, en hamiyetli ve en metin ve nâfizü’l-kelam olanlarından birçoklarının meşrutiyeti takviye emrindeki gayretlerini azaltacağından korkarım.”¹⁶⁹ Halifelik kurumunun Müslümanlar nezdinde gördüğü saygınlık, İslamcıların Abdülhamid’e yönelik eleştirilerini şahsi düzeyde tutmalarına neden olmuş ve hilafete yönelik eleştirilerinde daha ölçülü olmalarına yol açmıştır.

İslam dünyası 20. yüzyılın son çeyreğinde büyük ölçüde bir müstemleke konumundaydı. Osmanlı Devleti bütün güçsüzlüğüne rağmen hala bağımsız kalabilen birkaç İslam devleti arasında en güçlüsü durumundaydı. Osmanlı sınırları dışında kalan Müslümanlar, “Osmanlı İmparatorluğu’nu dünyada Batı’ya kafa tutabilecek son İslam gücü ve Abdülhamid’i de İslam dünyasının direnişini yöneten ‘yeryüzünün halifesi’ olarak görüyorlardı. Sultan, Batı’ya karşı konumunu güçlendirmek üzere halifelik kurumunu ve emperyalizme karşı mücadelede siyasal İslam’ı kullandı.”¹⁷⁰ Mehmet Akif’de “Fatih Kürsüsünde” hilafetin İslam dünyasında

¹⁶⁷ Şehbenderzade, *Avrupa Siyaseti...*, 91.

¹⁶⁸ M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, İstanbul 1992, 25.

¹⁶⁹ Kara, *İslamcılar...*, 153.

¹⁷⁰ Ahmad, *a.g.e.*, 52-53.

oynadığı birleştirici rolü çok iyi tahlil eden ve Müslümanlar için güçlü bir sığınak görevi gördüğünü şöyle ifade etmiştir:

“Biz olmasak bu kadar hânümân yetim olacak!

Gıcırdamakla berâber serîr-i şevketimiz,

Bu dîni kurtaran ancak bizim hükûmetimiz.

Tunus'ta, Fas'ta, Cezayir'de, Çin'de, İran'da,

Cava'yla, hıttâ-i Hindî'de, belki Afgan'da,

Sibirya, Hıyve, Buhârâ, Kırım muhitinde,

Yaşarken Ehl-i Salib'in nüfuzu altında;

Zavallı Âlem-i İslam eğer Salîb'e henüz

Sarılmıyorsa, Kolundan çeken: Hilafet'iniz.

Hilafet olmasa: Dünyâ tanassur eyleyecek...”¹⁷¹

Said Halim Paşa, hilafet konusunda Malta'da sürgündeyken kaleme aldığı “Türkiye ve Hilafet”¹⁷² adlı risalesinde hilafet konusunda İslamcılarının görüşlerinden bazı yönleriyle aykırı bir çizgide durur. Bir devlet adamı tecrübesine de sahip olan Paşa, Abdülhamid'in yönetim anlayışını her yönüyle tasvip etmese de ülkenin ve toplumun içinde bulunduğu koşulların zorunlu sonucu olarak bu yönetim tarzının benimsendiğini kabul etmektedir. Risalenin kaleme alındığı 1920 tarihinde ülkenin geçirdiği buhranın da etkisiyle halifelîğe ve Sultan Abdülhamid'e bakışının daha ılımlı olduğu görülmektedir. İslam'ın teokratik bir din olduğunu ve toplumu her yönüyle kuşatan sosyal ve siyasal prensipler getirdiğini söyleyen Paşa, kaçınılmaz olarak bu prensipleri uygulayacak bir devlete ihtiyaç duyacağını ifade etmiştir. Bu devletin işleyişinde halifenin zorunlu varlığını şöyle açıklar:

“İslam'ın işleyişinde kilise ve devlet birbiri içinde erimiş vaziyette yer almakta olduğu için, bunun doğrudan sonucu olarak cemiyetin dinî başkanı aynı zamanda onun siyasi başkanıdır da. Diğer bir ifadeyle, halifelik vasfı, zorunlu ve

¹⁷¹ Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, “Fatih Kürsüsünde” (Haz.: M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 2011, 246.

¹⁷² Bu makalenin tercümesi için bkz.: Said Halim Paşa, “Türkiye ve Hilafet” *Hilafet Risaleleri* (Terc.: İsmail Taşpınar), (Haz.: İsmail Kara), İstanbul 2004, 393-408.

kaçınılmaz olarak hükümdarlık/saltanat vasfını da beraberinde taşır. Aynı anda hükümdar/sultan olmayan bir galife, bir hilkat garibesini hatta korkunç bir yaratık olmaktan başka birşey değildir.”¹⁷³

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, diğer İslamcılarının aksine Paşa, siyasi gücü olmayan bir halifenin anlamsız olduğunu, halifenin sadece kendi ülkesinin değil, bütün İslam dünyasının hükümdarı olması gerektiğini belirtir. Paşa'ya göre: “Hangi otorite altında yaşarsa yaşasın her bir iyi Müslüman'ın hükümdarı halifedir. Dinin emirleri hilafına bir takım emirleri yerine getirmek zorunda bırakıldığı durumlar dışında, bir Müslüman'ın gayrimüslim bir güce itaat etme mecburiyeti yoktur.”¹⁷⁴

Osmanlı halifeliğine karşı İngilizler tarafından gündeme getirilen ve Araplar arasında yayılmak istenen ‘Hilafetin kureyşiliği’ ve ‘Hz. Peygamber’in nesebinden olması’ konusunda da şunları söyler: “Hz. Peygamber, kesinlikle hilafet gibi saygıdeğer önemli bir vazifeyi Müslüman cemaatin küçük bir bölümünün ayrıcalıklı mülkü yapmak istememiştir. O, hiç bir surette İslam'ın yüksek otoritesini ebedi olarak söz konusu nokta-i nazardan düşünmüş olsa bile, bunu kesinlikle aralarındaki kan bağı nedeniyle yapmamıştır.”¹⁷⁵

Hilafetin Müslümanlar arasında yeni bir uyanışa yol açacak şekilde gündeme getirilmesinde II. Abdülhamid'in gayretlerinden övgüyle bahseder: “İslam'ı çepeçevre sarmış olan uyusukluktan kurtarma başarısı Abdülhamid'e aittir. O, sonsuz bir sabır ve sanatkârane bir dikkat harcamıştır. Onun sayesinde, Türkiye'nin desteği ile ilk devirlerdeki birlik ve beraberliğe tekrar ulaşmaya doğru artarak ilerleyen bir tarzda İslam'ın siyasi uyanışı daha da belirgin hale gelmiştir. İçtimaî, ahlakî ve entelektüel bir yeniden doğuş yönündeki yoğun ve heyecanlı bir arzu, siyasi bağımsızlık fikri ile birleşiyordu ki, bunun gerçekleşmesinin özellikle de İslam'ın yurdunun modern gereçlere daha çok uygun olarak donanmış olmasına bağlı olacağı anlaşılmıştı.”¹⁷⁶

¹⁷³ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 398.

¹⁷⁴ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 399.

¹⁷⁵ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 400.

¹⁷⁶ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 405.

Halifelik, uzun sayılabilecek bir dönemde Osmanlı padişahları tarafından bir unvan olarak pek kullanılmasa da bazı dış politika gelişmelerinde- mesela Kırım'ın elden çıkmasına neden olan Küçük Kaynarca Antlaşması (1774)'nda bu unvanın gündeme getirildiğini görmekteyiz.¹⁷⁷ Ancak Osmanlı'nın elinden çıkan İslam toprakları ve devletlerin sayısı arttıkça bu kurumun dış Müslümanlarla bağ kurmak için giderek etkili bir güç olarak kullanılmaya başlanmıştır. “Son yüzyıl siyasal yetkece en zayıf, dince en hafif sayılacak padişahlar zamanında bile makamın değerliliği ve tanınmışlığı zedelenmemiştir.”¹⁷⁸

Halifelik, Osmanlı padişahlarının mevcut güçlerini kat be kat arttıran ve İslam dünyasında manevi bir dayanışma duygusunu harekete geçiren önemli bir faktör olarak Sultan Abdülhamid'ten önce gündeme getirilmişse de, Abdülhamid döneminde bu makamın İslam dünyasında ve Müslümanlar arasındaki saygınlığının daha çok arttığı bir gerçektir. İslamcı aydınlar bu kurumun İslam dünyasındaki dayanışmaya ve birlikteliğe katkısına olumlu bakmakla birlikte, bu durumun muhalefet ettikleri II. Abdülhamid'in gücünü ve otoritesini arttırmasından da rahatsızlık duymuşlardır. Bu dönemde Elmalılı Hamdi tarafından geliştirilen ‘ulusal halife’ fikri bu rahatsızlığın bir yansıması olarak da okunmaya açıktır.

2.5. İttihad-ı İslam ve Sultan Abdülhamid

II. Abdülhamid'in dış politikasında hilafet düşüncesine bağlı olarak gelişen İttihad-ı İslam veya Pan-İslamcılık hareketi, İmparatorluğun coğrafi sınırlarını aşan bir güce yaslanarak Avrupalı devletlerle politik bir manevra alanı oluşturmak amacıyla gündeme getirilmiştir. “Kavram, ilk olarak ortaya atılıp tartışıldığı 1868-1873 döneminde Osmanlı hilafetinin öncülüğünde, bütün dünya Müslümanlarının siyasi ya da fikri birliği/dayanışması anlamında kullanılmıştır.”¹⁷⁹

Kendisini her zaman dünyadaki Müslümanların lideri olarak görmüş olan Abdülhamid,¹⁸⁰ bu siyasi vizyonuna uygun olarak Osmanlı'nın dışında kalan

¹⁷⁷ Kuran, *a.g.e.*, 93.

¹⁷⁸ Berkes, *a.g.e.*, 146.

¹⁷⁹ Gökhan Çetinsaya, “İslami Vatandaşlıktan İslam Siyasetine”, *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (Ed.: Mehmet Ö. Alkan), İstanbul 2001, 267.

¹⁸⁰ Hatıralarında bu konudaki hassasiyetini şu şekilde ifade eder: “Her zaman ve her yerde Emir-ül-Müslimin ünvanı başta gelmeli, Osmanlı Padişahı ünvanı ikinci sırada belirtilmelidir. Çünkü devletin sosyal bünyesi ve politikasının esası din üzerine kurulmuştur.”Bkz.: Abdülhamid, *Hatıratım*, 180.

Müslümanların birliğini ve uyanışını destekleyen adımlar atmıştır.¹⁸¹ Kemal Karpat, Abdülhamid'in modern ve ilerici bir hareket olarak gündeme getirdiği bu politikanın, Avrupa düşmanlığı ve gericilikle suçlanmasına rağmen, esas itibariyle modern ve ilerici bir hareket olduğu kanaatindedir.¹⁸² İttihad-ı İslam düşüncesinin Avrupa'da uyandırdığı kuşklar ve korkulara rağmen Abdülhamid'in dış politikasında belirgin bir unsur olarak öne çıkan ittihad-ı İslam düşüncesinin çağrışımlarına rağmen, "genişlemeci değildi."¹⁸³ Bazı İslamcıların gerçekçi bulmayarak karşı çıktıkları bütün İslam dünyasının birliği fikrini Abdülhamid'te doğru bulmamıştır. "Abdülhamid hiçbir zaman Pan-İslamizm, yani dünyada yaşayan tüm Müslümanları birleştirmek amacını gütmemiştir. O biliyordu ki tüm Müslümanları birleştirmek imkânsız olduğu gibi Pan-İslamizm, onun asıl amacı olan bir Müslüman Osmanlı milleti yaratmak gayesini de baltalayabilirdi."¹⁸⁴

İttihad-ı İslam düşüncesinin gelişmesinde iki faktörün altını çizen Gökhan Çetinsaya, bunlardan birincisini "İslahat Fermanı sonrasında Osmanlı kamuoyunda ortaya çıkan muhafazakâr tepkiye, diğerini ise İslam dünyasının sömürgeleşmesinin sonucu olarak dünya Müslümanları nezdinde hilafetin öneminin artması ve Osmanlı'dan artan yardım talepleri olarak değerlendirir."¹⁸⁵ 1875-78 krizinin bir sonucu olarak Türk olmayan Müslüman unsurlar arasında, özellikle de Araplar ve Arnavutlar arasında hissedilmeye başlanan hoşnutsuzlukların önüne geçerek, Müslüman tebaanın sadakatini temin etmekte. Mısır ya da Hicaz merkezli bir rakip Arap hilafeti kurulması ve bu yolla imparatorluğun temelden yıkılması idi.¹⁸⁶

Abdülhamid, İttihad-ı İslam düşüncesinde ağırlıklı rolü Araplara vermiştir. Balkanlar'daki toprak kayıplarından sonra İmparatorluğun sınırları içerisindeki Arap

¹⁸¹ İttihad-ı İslam siyasetinin Avrupalı devletlerle ilişkileri gerdiği noktada geri adım atan Sultan Abdülhamid, bu siyasetin potansiyel bir güç, bir tehdit unsuru olarak kalmasından yanadır. Rusya ile işbirliği yaparak İngilizleri kovalamayı planladıklarını yazan Hintlilere: "Bundan asla memnun olmayız. Yanlış olarak bize bir İngiliz düşmanlığı isnat olundu. Bu işlerde ne Rus ne İngiliz düşmanlığıyla davranmıyoruz." Bkz.: Orhan Koloğlu, *Abdülhamid Gerçeği*, İstanbul 1987, 184.

¹⁸² Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması* (Çev.: Şiar Yalçın), İstanbul 2017, 23.

¹⁸³ Kayalı, *a.g.e.*, 34.

¹⁸⁴ Karpat, *Osmanlı'da Değişim*, 337.

¹⁸⁵ Gökhan Çetinsaya, "İslami Vatansızlıktan İslam Siyasetine", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (Ed.: Mehmet Ö. Alkan), İstanbul 2001, 266. Orhan Koloğlu, Abdülhamid'in İttihad-ı İslam politikasını bir şantaj aracı olarak kullandığını ve bu düşüncesini fiiliyata geçirecek girişimlerden özenle kaçındığını belirterek Abdülhamid'in tahttan ayrılıncaya kadar, İttihad-ı İslam politikasını kışkırtmama ve dış ülkelerin içişlerine karışmama ilkesinden ayrılmadığını belirtir. Bu konudaki tek somut girişimin de Hicaz Demiryolları projesi olduğunu belirtir. Bkz.: Koloğlu, *a.g.e.*, 212.

¹⁸⁶ Çetinsaya, "a.g.m.", 271.

nüfusun oranı birden artmıştı. Bu durum Abdülhamid'e İttihad-ı İslam düşüncesinde Araplara merkezi bir rol biçmeye zorlamıştır. Abdülhamid'in Arap seçkinlerini merkezi yönetimle daha fazla bütünleştirme arzusuyla tutarlı olan bu politikası Mizancı Murad gibi bazıları beğenmiyor, hükümetin Araplara tanıdığı ayrıcalıkları kapitülasyonlara benzeterek itham ediyordu.¹⁸⁷

“Afrika'nın anahtarı Araplardı. Osmanlı Devleti, onlar vasıtasıyla Avrupa'nın bu bölgelerindeki kontrolüne karşı direnmekteydi. Hatta bu şekilde İslam'ın yeni yayılmakta olduğu bazı toprakları bile ele geçirebilirdi. Bu nedenle Pan-İslamcı propaganda Arap dili ve Arap kökenli kişilerin aracılığıyla yürütülüyordu.”¹⁸⁸ Abdülhamid'in Araplara yönelik bu ilgisini daha ötelere taşınma isteğinin bir göstergesi de Arapçanın, İmparatorluğun resmi dili haline getirme düşüncesidir.

Sultan II. Abdülhamid'in, İttihad-ı İslam siyasetinin bir ayağında ise Şii-Sünni ittifakını sağlamak önemli bir yer tutar. İslam devletleri arasında “mezhepçe olan ihtilaf ve zıtlıklar ortadan kaldırılarak ve İslam birliği ve beraberliği sağlanarak ulaşılabileceği”ni düşünür.¹⁸⁹ Bu konuda padişahı ikna etmiş gibi görünen Cemaleddin Efgani'nin uzun zaman İstanbul'da kalarak Sultana danışmanlık yapması II. Abdülhamid'in olası bir Şii-Sünni ittifakında Efgani'den yararlanmak istediğini gösterir. Ancak dış politikada çok temkinli hareket etmesiyle tanınan Abdülhamid, doğrudan girişimler yapıp Rusya ve İngiltere'yi ürkütmek istemiyor, böyle bir uluslararası maceracıyı (Efgani) iş için daha uygun buluyordu. Efgani'nin Osmanlı, İran ve Afganistan hükümetlerini İngiltere'ye karşı eylemci bir çaba içerisine sürüklemesinin Abdülhamid'in görüşlerine uymadığı açıktır.¹⁹⁰ Abdülhamid'in İslam birliği politikası Müslüman devletler arasında bir dayanışmayı canlandırmanın yanında mezhep ihtilaflarının yol açtığı bölünmeyi aşmayı hedeflemiştir. “İranlıların hükümdarlarının yine İran'da hükümetin başında olması ve askeri kumandası da Hilafet makamında olarak bir birlik vücuda getirilmesi; Osmanlı memleketleri dâhilinde bazı yerlerdeki ve diğer mahallerdeki Müslümanların da mezhepçe olan farkları kaldırılarak “İnneme'l-mü'minûne ihvetün”(Mü'minler ancak kardeşler)

¹⁸⁷ Kayalı, *a.g.e.*, 48.

¹⁸⁸ B.G.Martin, *a.g.e.*, 17.

¹⁸⁹ Sultan İkinci Abdülhamid Han, *Devlet ve Memleket Görüşlerim* (Haz.: Atilla Çetin), I, 34.

¹⁹⁰ Koloğlu, *a.g.e.*, 202.

ayet-i celilesinin hükmü gereği, genel hatlarıyla bir İslam birliği meydana getirilmesi...”¹⁹¹

2.5.1. İslamcılara Göre İttihad-ı İslam Düşüncesi

II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nun dış politikasının ana eksenini oluşturan ve oldukça da yankı uyandırmış olan İttihad-ı İslam düşüncesinin iç politikada aynı ölçüde ilgi uyandırdığını söylemek güçtür. Bunun bir nedeni bu politikanın olası başarısının Abdülhamid'i güçlendireceği korkusunun muhalifler ve İslamcıları endişelendirmesidir. İkinci bir neden de İttihad-ı İslam düşüncesinin İslam devletleri arasında birliktelik sağlamasını çok geniş ve dağınık bir coğrafyada gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığına dair yaygın kanaattir. Bundan dolayı da “dışarıda İngiliz diplomasisi ve propagandası tarafından köşeye sıkıştırılan Panislamizm, İmparatorluğun içinde aydın ve dini sınıfın arasında az savunucu bulacaktır.”¹⁹²

Bu itiraz noktalarına karşılık İslamcıların İttihad-ı İslam düşüncesinin İslam dünyasında dayanışma ve ümmet şuurunun oluşmasında olumlu bir katkı yapacağına inanmışlardır. 1890'da ikinci kez İstanbul'a gelen Efgani'nin ortaya attığı İttihad'-ı İslam ile hürriyet ve milliyet fikirleri, öğrencisi Muhammed Abduh tarafından geliştirilerek yazarları arasında Mehmet Akif, Said Halim Paşa, Manastırlı İsmail Hakkı, Şeyhülislam Musa Kazım, Babanzade Ahmed Naim, Bursalı Mehmet Tahir, Halim Sabit gibi İslamcı aydınların yazdığı *Sırat-ı Müstakim* mecmuası çevresinde etkili olmuştur. İttihad-ı İslam düşüncesiyle emperyalist batı dünyası karşısında güçlü olabilmek bütün İslam âleminin dine, çağdaş ilim ve tekniğe dört elle sarılması istenmiştir.¹⁹³

Balkan Harbi'nin devam ettiği günlerde İstanbul'un çeşitli camilerinde verdiği vaazlarla milli bir uyanışa çağırdığı Müslümanlara hitap eden Mehmed Akif, Rusya, Fransa ve İngiltere'nin egemenliğindeki Müslümanlar için Osmanlı'nın büyük bir ümit kapısı olduğunu şöyle ifade eder:

Ey cemaat-ı müslimin! Artık gözünüzü açınız, aklınızı başınıza toplayınız; zira taht-ı saltanat gıcırıyor! Böyle gidersek -el iyazu billah- o da devrilecek. Eğer

¹⁹¹ Abdülhamid Han, *Görüşlerim*, I, 34.

¹⁹² Merad, *a.g.e.*, 63.

*Rusya'daki müslümanlar henüz dinlerini muhafaza ediyorlarsa; eğer Fransızların taht-ı idaresindeki dindaşlarımız hâlâ tanassur etmemişlerse eğer İngiltere, Hintli kardeşlerimize şimdilik ses çıkarmıyorsa... iyi biliniz ki, hep çürük çarık yine bu hükümet sayesinde. Biz bu saltanatı muhafaza edemiyorsak düşünmeliyiz ki bizim yüzümüzden o biçareler de mahv olacaklar. Onların bütün nazarları, bütün ümidleri buraya ma'tuf idi. Hep bizden bir hayır bekliyorlardı. Ama biz ne yapacaktık? Bütün Müslümanları tevhid ile azîm, cesim bir müslüman hükümet teşkili mi? Hayır! Yalnız biz adam olaydık, onlar da buldukları memleketlerde daha âsûde olurlardı; ecnebilerin onlara karşı muamelesi daha iyileşirdi.*¹⁹⁴

Mehmet Akif Ersoy'un İttihad-ı İslam düşüncesinde sınırları kaldırılmış tek devlet halinde bir İslam dünyası yoktur. Bütün Müslüman kavimler ayrı ayrı gelişecek ve birlikte hareket edecektir.¹⁹⁵ Akif, Müslümanların müstakil devletler haline gelmesini ve bunlardan kabil olanların "Konfederasyon" halinde birleşmelerini, İslamiyet'in manevi bağıyla Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalamaktan kurtarmayı amaçlamıştır.¹⁹⁶

Balkan Savaşı yıllarına kadar İttihad-ı İslam ideolojisini benimseyen Akif, devrin şartları gereği aynı yıllarda teşekkül etmiş bulunan Türkçülük akımına karşı muhalefetinin sonuçsuz kalması ve İttihatçıların Türkçülüğü bir siyasi proje olarak uygulamaya koymaları üzerine, benimsediği çizgide başlangıçta tereddüde, daha sonraları da ümitsizliğe götüren bir ruh haline büründüğü görülür.¹⁹⁷ İslam dünyasının birliği için çok çaba göstermiş olan Akif, hem fikir hem de eylem düzeyinde yoğun bir mesai harcamıştır. Arapların İngilizlerin propagandalarına kanarak Osmanlı'ya karşı cephe almaları üzerine Teşkilat-ı Mahsusa adına Mısır ve Hicaz bölgesine giderek bazı Arap liderleri ikna etmeye çalışmıştır. Akif'in İslam birliği idealine en büyük darbeyi 'baba yurdu' olarak tanımladığı Arnavutların bağımsızlığı vurmıştır.

¹⁹⁴ Mehmet Akif Ersoy, *Tefsir Yazıları ve Vaazlar* (Haz.: M. Ertuğrul Düzdağ), Ankara 2013, 192.

¹⁹⁵ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar*, İstanbul 2014, II, 44.

¹⁹⁶ Emin Erişirgil, *İslamcı Bir Şairin Romanı*, (Yay. Haz.: Aykut Kazancıgil, Cem Alpar), Ankara 1986, 158.

¹⁹⁷ Abdullah Uçman, "Mehmet Akif ve Milli Mücadele" *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy*, İstanbul 1986, 15.

Müslümanlar arasında giderek yayılan ırkçı fikirlerin İslam dünyasını parçalayacağını öne süren Akif, bunca farklılığı bir arada tutabilecek yegane şeyin İslam olduğunu ifade eder:

“Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı,

Aynı milliyyetin altında tutan İslâm’ı,

Temelinden yıkacak zelzele kavmiyyettir.”

Bunu bir lâhza unutmak ebedî haybettir.

Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez..

Son siyâset ise Türklük, o siyâset yürümez.

Sizi bir âile efrâdı yaratmış Yaradan;

Kaldırın ayrılık esbâbını artık aradan.”¹⁹⁸

Filibeli Ahmed Hilmi, İslam dünyasının birliğe ihtiyacı olduğunu ancak yöneticilerin bu ihtiyacı giderecek bilgi ve birikimden uzak olduklarını öne sürerek şu tenkitleri dile getirir: “*Herşeyden evvel fiiliyat sahasına çıkarmaya borçlu olduğumuz şey, Müslüman unsurların birleşmesidir. Bu ittihad Osmanlı ittihadının ittihad-ı anasırın temelidir. Ne çare ki burnunun ucunu göremeyecek kadar cahil oldukları halde şartların cilvesi olarak allâme ve dâhi kesilen bir takım siyasetçilerimiz, gaye, usûl ve tasnif gibi tefekkür vasıtalarından mahrum olduklarından her akıllarına geleni mümkün ve her hayali hakikat sandılar.*”¹⁹⁹

İttihad-ı İslam düşüncesini ‘siyasi’, ‘dini’ ve ‘içtimai’ olmak üzere üç boyutta ele alan Filibeli Ahmet Hilmi, dini birliğin zaten var olduğunu, ancak mezheb ve tarikatların birliğine ihtiyaç duyulduğunu belirtir. İçtimai birliğin zaruretine inanan Filibeli, bu sayede “İslamlar arasında uhuvvet ve teavün fikirlerini tesis etmek, iktisadiyatta terakki ve intizamı, müslüman memleketlerinin umranını mûcib olur. Maarif ve tefekküratı umumileşir.” İttihad-ı İslam düşüncesinin üçüncü aşaması olan siyasi ittihad-ı İslamı gerçekleşmesi imkânsız hayal olarak gören Filibeli “Muhtelif kavimlerden mürekkep, menafi-i mahsusası ayrı, itiyadatı ve lisanı muhtelif üçyüz milyon müslümanın, bir hükümetin idare-i siyasiyesi altında bugün

¹⁹⁸ M. Akif Ersoy, *Safahat* (Haz.: M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 2011, 161.

¹⁹⁹ Şehbenderzade, *Avrupa Siyaseti...*, 133.

imkân-ı içtimainı farz ve kabul etmek mahz-ı cinnettir (apaçık bir deliliktir).²⁰⁰ Bu koşullar altında çok farklı özelliklere sahip Osmanlı toplumunu bir arada tutabilecek maddi ve manevi yönden çok güçlü bir padişaha ihtiyaç olduğunu ancak bu vasıfların II. Abdülhamid’te olmadığını belirtir.²⁰¹

Abdülhamid’in İslam birliği politikasını “anlamsız bir zan” olarak değerlendiren Filibeli şu yorumu yapar: “Avrupalılar tarafından Abdülhamid’e dayandırılan İttihat-ı İslam fikri ve siyaseti, anlamsız bir zandan ibarettir. Abdülhamid’in büyük devletler tarafından tahtta bırakılma sebebi Osmanlı’nın yıkılması ve parçalanması içindir.”²⁰²

Bediüzzaman Said-i Nursi’nin İslam birliğine dair görüşlerini açıkladığı “Hutbe-i Şamiye” adındaki risalesi 1911’de Şam ulemasının daveti üzerine gittiği Şam’da, Emeviye Camii’nde verdiği hutbedir. Bu hutbe İslam dünyasındaki parçalanmışlığa karşı Müslümanların kardeşliği ve ittifakını tavsiye ederek Müslümanlar arasında birliğin önemine değinir. Özellikle Arapların İslam’ın yayılmasında gösterdiği başarılarla değinerek bu rollerini Türker’le ittifak halinde yeniden oynamalarını önerir. İslam dünyasını, çok çarkları ve dolapları bulunan bir fabrikaya benzeterek “o fabrikanın bir çarkı geri kalsa yahut bir arkadaşı olan başka bir çarka tecavüz etse, makinenin mihanikiyeti bozulur. Onun için ittihad-ı İslam’ın tam zamanı gelmeye başlıyor. Birbirinizin şahsi kusurlarına bakmamak gerekir.”²⁰³ Said-i Nursi de birçok İslamcı da olduğu gibi bütün İslam dünyasının ortak bir çatı altında birleşmesini değil, Müslümanların kalkınarak birbirilerine destek olmalarını önermiştir. Ona göre Müslümanlar arasında “ittihad cehl ile olmaz, ittihad imtizac-ı efkârdır, imtizac-ı efkâr, marifetin şua-i elektrikiyle olur.”²⁰⁴

Bediüzzaman Said Nursi, İttihat-ı İslam düşüncesinde etkilendiği kişiler arasında şu isimleri verir: “Sultan Selim’e biat etmişim. Onun ittihad-ı İslam fikrini kabul ettim. Bu meselede seleflerim Cemaleddin-i Efgani, Mısır müftüsü merhum Muhammed Abduh, Ali Suavi, Hoca Tahsin Efendilerle Kemal Bey ve Sultan

²⁰⁰ Şehbenderzade, *Senusiler ...*, 64-65.

²⁰¹ M. Zeki Ekici, *II.Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi Hayatı ve Eserleri* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1997, 376-378.

²⁰² Ekici, *a.g.e.*, 379.

²⁰³ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 59.

²⁰⁴ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 133.

Selim'dir.”²⁰⁵ Müslümanlar arasında kavmiyet düşüncesinin yayılmasını İslam devletlerinin parçalanmasına hizmet eden büyük bir tehlike olarak gören Said Nursi, “menba-ı istimdadımız ve nokta-i istinadımız bu ittihad-ı dîniyedir”²⁰⁶ diyerek İttihad-ı İslam düşüncesinin zaruretine değinmiştir.

Eski bir Jöntürk üyesi de olan ilmiye mensubu Ubeydullah Efendi'ye göre İslam Birliği'nden maksad, Devlet-i Aliye'nin desteklenmesinden ibarettir. “zira bugün İslam'ın kuvveti, timsal-i hâkimiyeti Devlet-i Osmaniye'dir. Bunun metodu olarak Pansılavizm hareketini önerir.”²⁰⁷

2.2. İslamcıların Dönemin Fikir Akımlarına Bakışı

2.2.1. İslamcıların Türkçülüğe Bakışı

1908'de II. Meşrutiyetin ilan edilmesiyle Osmanlıcılık düşüncesinde geçici bir canlanma yaşandı. Yeni açılan parlamentoda gayr-imüslimlerin temsil hakkı kazanmaları, ayrılıkçı milliyetçi fikirlerinden vazgeçerek Osmanlı yönetimine bağlanacakları ümit edilmekteydi. Ancak açılan parlamento gayr-imüslimlerin ulusçuluğunu engelleyemediği gibi, etnik ulusçuluğun geliştirilmesine hizmet eden bir araca dönüştü. 1911'de Arnavutların bağımsız olması, 1912-1913 Balkan Savaşlarında alınan yenilgiler, 1916'da Şerif Hüseyin'in isyanıyla Arapların Osmanlı İmparatorluğu'na karşı İngilizlerle işbirliğine yönelmeleri İttihatçıları yeni arayışlara yöneltmiştir. Özellikle Arnavut ve Arap milliyetçiliklerinin başlaması Osmanlı Devleti'nin mevcut siyasetinin iflası anlamına geliyordu. Bu gelişmeler, daha önce çekingen bir şekilde ifade edilen ve daha çok kültürel bir hedef olarak dile getirilen Türkçülük düşüncesinin giderek siyasal bir proje olarak güç kazanmasına neden olmuştur. Balkan Savaşları sonrasında giderek kurtarıcı bir fikir olarak gündeme giren Türkçülük düşüncesi İttihat Terakki partisinin de resmi ideolojisine dönüştü.²⁰⁸

Kavmiyet esasına dayanan milliyetçilik anlayışı Osmanlı Devleti'nin egemenliğinde yaşayan gayr-ı müslimler arasında çok erken bir zamanda gelişmesine rağmen, Müslümanlar arasında kavmiyyet düşüncesi iki sebepten dolayı hoş

²⁰⁵ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 117.

²⁰⁶ Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Ziyâ-yı Hakikat” Volkan, 97, 16 Rebülevvel 1327 (7 Nisan 1909), 472.

²⁰⁷ Alkan, *a.g.e.*, 69.

²⁰⁸ Şükrü Hanioglu, “Türkçülük”, *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 1985, V, 394-397.

karşılanmamıştır. Bunun İlk sebebi İslamiyetin kavmiyetçiliği cahiliye döneminden kalan bir kabile asabiyeti olarak görüp red etmesi, ikincisi ise İmparatorluğun çok uluslu yapısına uygun bir fikir olarak görülmemesidir. Osmanlı'da Türkçülüğün kültürel ve siyasal olmak üzere iki yönlü gelişiminden bahsedilebilir. Bunlardan ilki bilimsel ya da kültürel Türkçülük fikridir ki batıda gelişen ulusçuluk akımlarının etkisiyle ortaya çıkmıştır. “Türk tarihinin İslamiyet öncesi dönemine vurgu yapan ve İslamiyet öncesi tarihini inceleyen Léon Cahun, Arminius Vambery, Lamartine, Pierre Loti gibi Türkolog ve oryantalistlerin eserleri Türk aydınları arasında İslamiyet öncesi Türk tarihine ve Türk diline olan ilgiyi arttırarak kültürel ve bilimsel Türkçülük fikrinin uyanışında rol oynamıştır.”²⁰⁹ Türkçülüğün siyasi bir program olarak Osmanlı'da tartışılması ve gündeme getirilmesinde Rusya'dan İstanbul'a gelen Tatar, Kazak ve Azeri aydınların çok belirgin bir etkisinden bahsedilebilir.

Kırım'ın Ruslar tarafından işgal edilmesi ve 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra Kırım halkı üzerindeki baskılar ve Slavlaştırma politikası Kırım Türklerinin geniş kitleler halinde Osmanlı başkentine göç etmelerine neden oldu. 19.yy boyunca Rus ticaret burjuvazisinin önemli bir unsuru haline gelen Kırım Tatarları, III Aleksandr'ın otokrasiden ve Ruslaştırma politikasından kaçarak Osmanlı'ya sığındılar. Aralarında İsmail Gaspıralı, Yusuf Akçura, Hüseyinzade Ali, Ahmet Ağaoğlu gibi Türkçülük düşüncesine sahip olanların dışında Abdürreşid İbrahim, Halim Sabit, Musa Carullah Bigiyev gibi İslamcılar da yer almıştır. “Çoğu Rus-Tatar üniversitelerinde öğrenim görmüş, otokراسiyi tanımış, Panislawizm Rusya'da ki Türkler ve Müslümanlar için nasıl bir büyük tehlike oluşturduğu konusunda deneyim sahibi olmuşlardı.”²¹⁰ Rusya'nın Slavlaştırma ve Ruslaştırma politikalarını yürüten Ortodoks misyonerlerine karşı İslamiyet'in güçlendirilmesine, medreselerde modern bilimlerin okutulmasına önem verilerek eğitim alanında reformlar yaptılar. Rus aydınlarının popülist ve devrimci yönlerinden de etkilenen Tatar Türk aydınları İstanbul'a bu entelektüel birikimlerini de taşıdılar.²¹¹

II. Meşrutiyet'ten hemen sonra milliyetçi-Türkçü hareketler varlıklarını hissettirmekle beraber, 1912'de İttihat Terakki hükümeti düşünceye kadar İslamcılar

²⁰⁹ Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* (Çev.:Kadir Günay), Ankara 2002, 104-105.

²¹⁰ François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)* (Çev.: Alev Er), İstanbul 1999, 11.

²¹¹ Georgeon, *Yusuf Akçura....*, 13.

bu harekete cephe almadılar. *Sırat-ı Müstakim* ilk yıllarında bir kültür hareketi olarak ortaya çıkan Türkçülüğü destekleyen yazılara yer verdi. Hatta *Sırat-ı Müstakim* dergisine Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi Türkçü görüşlere sahip kişiler dâhil edildi. Türk dünyasındaki Türklerin sorunlarıyla ilgilenen yayınlar yapıldı. “Türk İslam Âlemi” , “ümmeti Türkiye”, Türk Birliği” gibi ifadeler kullanılıyor, 1909’da kurulan “Türk Derneği”, dergiyi yayın organı olarak benimsiyor, Ahmet Mithat Efendi’nin “Türklüğe Dair” konferansı dergide yayınlanıyor.²¹² Ancak Türkçülüğün giderek siyasi bir proje olarak gündeme getirilmesi üzerine, İslamcı aydınların büyük çoğunluğu, Türk olmayan Müslümanların ayrılığına sebep olacağını belirterek buna karşı çıkmıştır.

İslamcıların Türkçülüğe dair yazdıkları ilkyazı Babanzade Ahmed Naim’in 1914’te *Sebilürreşad*’da çıkan “İslam’da Davayı Kavmiyet”²¹³ başlıklı makalesidir. Bu makalede Ahmed Naim, milliyetçiliğin İslam’daki kardeşliği, birliği yok edeceği düşüncesiyle karşı çıkmış, Türkçülükle İslam’ın telif edilemeyeceği sonucuna vararak Ziya Gökalp, Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura gibi Türk-islam sentezcilerini eleştirmiştir.

Babanzade Ahmet Naim, Türkçüleri “Halis Türkçüler” ve “Türkçü- İslamcı” olarak ikiye ayırır. Halis Türkçüler; aşlamaya çalıştıkları şey açıkça dinsizlik mefkûresidir. Halktan dini alarak yerine ona muadil diğer bir şey ikame edilemeyeceğini; i’la-yı kelimetullah uğruna kılı depretmeyen bir herifin ta Kamçatka yaylalarındaki ırkdaşları için silaha sarılamayacağını; bin yıldan beri kardeşimdir dediği, bin yıldan beri hüznü ve süruruna iştirak ettiği, uğruna hayatını fedadan çekinmediği din kardeşini bırakan bir kimsenin Sibiryâ’nın bilmem hangi boz ovalarında Nasranî mi, Şamanî mi belli olmayan Yakut kardeşini sevemeyeceğini düşünemeyen, Türklerin devr-i ikbali İslam dinine sarıldığı dönemlere denk gelirken, gerilemesi ise iman ve akidenin inhitatından itibaren başladığını bilmeyen zevat ile münakaşa yeri her halde bu makale değildir” diyerek asıl muhatap aldığı Türkçü-İslamcılara yönelik eleştirilere geçer.²¹⁴

²¹² Düzdağ, M. Akif, 71.

²¹³ Babanzade Ahmet Naim, *İslam’da Dava-yı Kavmiyet* (Yay. Haz.: Bedirhan İpek), İstanbul 2013.

²¹⁴ Babanzade Ahmet Naim, *a.g.e.*, 29.

Babanzade, öncelikle Türkçü-İslamcıların “Türk camiası, camia-i İslamiyeyi takviye eder. Dava-yı asabiyet, din-i İslam’a muğayir değildir. İki düşünce birbirini güçlendirir. Maatteessüf, iman ve İslam’dan binasib olan birçok gençleri hiç olmazsa, hamiyet-i vataniye ve kavmiye namına İslam’a ısındırmağa çalışabiliriz” “Araplar, Arnavutlar bizden evvel bu davaya kalkıştılar. Biz müdafa-i nefis mevkiindeyiz” şeklindeki düşüncelerine cevap vermiştir.²¹⁵ Dava-yı cinsiyet olarak gördüğü Türkçülüğün şer’an yerilmiş ve red edilmiş olduğunu ve bunun bir cahiliyet davası olduğunu söyler. Türkçülüğün, İslam’ın kıvam ve bekasına, müslimin refah ve saadetine vurulmuş en büyük darbe olduğunu iddia eder.²¹⁶ Türkçülüğün Müslümanlar arasında nefret ve bozuşmaya yol açmaktan başka bir şey getirmeyeceğini söyleyerek bunun bir benlik davası olarak kardeşliğe büyük bir darbe vuracağını söyler.²¹⁷ Babanzade, milliyetçi fikirlerin etkisinde kalarak Osmanlı’dan ayrılan gayr-i müslim unsurları bir arada tutmanın imkânsız olduğunu ancak Müslümanları birbirine bağlayan köklü ilkeler mevcut olduğunu ve bunların muhafaza edilerek güçlendirilmesine çalışılmasının önemine değinir. Bu ilkelerin başında da ‘kardeşlik’ prensibi geliyordu. Ahmet Naim, kardeşlik prensibini zedeleyecek, birliğin dağılmasına vesile olabilecek her türlü düşünce ve eylemden kaçınmanın gereği üzerinde durmuştur.²¹⁸ İstanbul Darülfünunu’nda öğrencisi olan Niyazi Berkes, Ahmet Naim’in milliyetçilik karşısındaki bu sert tutumunu onun Kürt kökenli olmasına bağlasa²¹⁹ da kanaatimizce bu fikir pek isabetli değildir. Çünkü Babanzade ilkesel olarak milliyetçiliğin her türüsüne karşı çıktığı gibi, milliyetçilik fikrinin Müslümanların kardeşliğini ve birliğini parçalayacağı inancındadır. Kürt milliyetçiliğine de karşıdır. Onun inancına göre ideal olan Müslüman birliğidir.

Babanzade Ahmet Naim’in en yakın arkadaşı olan ve birçok konuda kendisiyle aynı fikirleri paylaştığı Mehmet Akif’in Türkçülük düşüncesi de büyük ölçüde Ahmet Naim’in görüşlerine paraleldir. Akif’in 1912’den itibaren çok yoğun bir şekilde milliyetçilik aleyhinde yazılar ve şiirler yazmaya başladığı görülür. Akif, kültürel milliyetçilik olarak değerlendirebileceğimiz bir yaklaşımla, toplumsal

²¹⁵ Babanzade Ahmet Naim, *a.g.e.*, 30.

²¹⁶ Babanzade Ahmet Naim, *a.g.e.*, 27.

²¹⁷ Babanzade Ahmet Naim, *a.g.e.*, 32.

²¹⁸ Recep Kılıç, “Babanzade Ahmed Naim’in Felsefi Görüşleri” 38 <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/781/10028.pdf> (Erişim Tarihi: 28.12.2017)

²¹⁹ Hansu, *a.g.e.*, 139.

dayanışmaya, birlikteliğe, çalışma ve gelişmeye yol açacak bir milliyet duygusuna hiçbir zaman karşı çıkmamıştır. Buna karşılık siyasal milliyetçilik olarak gördüğü kavmiyetçiliğe ki bunu ırkçılık karşılığı olarak kullanmıştır, şiddetle karşı çıkmıştır. Irkçılığın Müslümanlar için büyük bir felaket olduğunun bilincinde olarak “millet anlayışında ırk gibi kaba maddi unsura yer vermezken, milleti kuran manevi unsurlardan dine büyük önem vermiştir.”²²⁰

Arnavutluk’un bağımsızlığını kazanması hem ata yurdu olan toprakların kaybindan duyduğu üzüntü, hem de Müslümanlar arasında milliyetçi fikirlerin yaygınlaşmasıyla İslam birliği idealinin çökmeye yüz tutması bu yazı ve şiirleri kaleme almasına yol açmıştır. Mehmet Akif, milliyetçiliği Mehmed Akif, şiir ve düz yazılarında sıklıkla “kavmiyet” düşüncesine karşı çıkararak, bu fikrin Osmanlı gibi farklı milletlerden oluşan bir İmparatorluğun parçalanmasına neden olacağını *Hakkın Sesleri*’nde şu şekilde dile getirir:

“İşte, ey unsur-i isyan, bu elim izmihlal,
Seni tahrik eden üç beş alığın ma’rifeti!
Ya neden beklemiyordun bu rezil akıbeti?
Hani, milliyetin İslam idi... Kavmiyyet ne!
Sarılıp sımsıkı dursaydın a milliyetine.
“Arnavutluk” ne demek? Var mı Şeriat’te yeri?
Küfr olur, başka değil, kavmini sürmek ileri.
Arabın Türk’e; Lazın Çerkese, yahud Kürde;”²²¹

Balkan Savaşları’na kadar, Türklerin ilim ve fikirde yükselmesini sağlayacağı ümidi ile Türkçülük hareketine muhalefet etmeyen Akif, Türkçülüğün siyasi bir şekil olarak diğer ırklara karşı bir üstünlük iddiasına dönüşmesine şiddetle karşı çıkmıştır²²² “Balkan savaşlarının etkisiyle iyice belirginleşen kavmiyetçilik düşüncesine karşı çıkararak, kavmiyetçiliğe dayalı ayrılıkçılığın Osmanlı’nın sonunu

²²⁰ Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, (Yay. Haz.: Ezel Erverdi, İsmail Kara), İstanbul 1998, 52. Topçu’ya göre; Akif’in ruh yapısına sinmiş olan tarih, mazi, mefahir, ecdad duygusu, O’nun milliyetçiliğinin ana unsurlarını oluşturur. Topçu, *a.g.e.*, 38

²²¹ Mehmet Akif, *Safahat*, 183-184.

²²² Düzdağ, *Araştırmalar*, II, 43.

getireceğini düşünür.”²²³ Milliyetçi fikirlerle ayaklanan Arnavut milliyetçilerine öfkelenir. Arnavutluk’un Osmanlı’dan ayrılmasına şiddetle karşı çıkar. Irkçılık aleyhindeki meşhur şiirini bağımsızlık için isyan eden Arnavutlara karşı yazmıştır:

“Üç beyinsiz kafanın derdine, üç milyon halk,
Bak nasıl doğranıyor? Kalk, baba, kabrinden kalk!
Diriler koşmadı imdadına, sen bari yetiş...

.....

Baba! En sevgili annen, o senin öz vatanın
Olacak mıydı feda hırsına üç kaltabanın?
Dedemin sürdüğü, can ektiği toprak gitti...”²²⁴

Arap, Türk ve Arnavut milliyetçilerini toplayarak onlara şunları söylemiştir:

“Ne olurdu, kavmiyet denilen o me’lun cereyan, derhal siyasi bir şekil almasaydı, kitaplarıyla, gazeteleriyle konferanslarıyla, nutuklarıyla, Müslüman unsurları birbirine düşürürken, aynı vasıtalarla biraz da parçaladığı kitlelerin lisanına, irfanına hizmet edeydi de, bugün o büyük şerrin, bari şu kadarcık hayrını gördük, diyebileydik!” “Kavmiyet cereyanı en medeni en ileri cemiyetleri birbirine düşürüyor. Bizim gibi, kendini teşkil eden unsurları istisnasız cahil bulunan bir cemaati ise tarumar eder. Geliniz bu cereyanı körüklemeyiniz. Mensup olduğunuz kavimlere hizmet etmek istiyorsanız, bunun yolu başkadır. Evet, hep biliyoruz ki, İslam unsurlarının hepsi irşada, ikaza muhtaçtır. Bunlardan, mesela Arapları irşad vazifesini Arap münevverlerine bırakınız. Çünkü irşadına çalışacağı unsurların lisanını, adetlerini, mizacını, ruhunu diğer unsurlara mensup münevverlerden iyi bildiği için, muvaffak olması çok daha kolaydır. Türk’ün Arnavud’un uyandırılması için de aynı usule başvururuz. Aradaki İslam bağına devam ettirip kuvvetlendirmek şartıyla mensup oldukları kavimleri okutmak, yazdırmak, ilim ve irfan sahibi

²²³ Cengiz Karataş, “Safahat’ta Meşrutiyet’in ‘Gölgeler’ine Dair” *Mehmet Akif ve Gölgeler*, Ankara, 2014, 59.

²²⁴ Mehmet Akif, *Safahat*, 181-182.

etmek; servet, sanat, ticaret hususlarında terakki ettirmek için geceli gündüzlü uğraşırlar. Böyle bir yol takip etmeye karar verirseniz, biz de sizinle beraber çalışırız, elimizden geleni kat'iyen esirgemeyiz.”²²⁵

Yukarıdaki alıntıdan Akif'in milliyetçiliğe karşı çıkmasında iki önemli neden görürüz: birincisi toplumların kalkınmasını sağlayacak, dayanışma duygusunu güçlendirecek bir kültürel milliyetçiliğe karşı olmadığı, ancak siyasi bir proje olarak gündeme getirilen milliyetçiliğin de toplumu *tarumar* edeceği düşüncesiyle red etmesi. İkincisi de İslam toplumlarının kalkınmasını sağlayacak, gelişmesini teşvik edecek bir milli dayanışmanın o halktan olan, o halkın kültürünü, dilini, karakterini bilen aydınları tarafından gerçekleştirilirken toplumlar arasındaki İslam bağının güçlenmesine çalışılmasına herhangi bir itiraz da bulunmaz. Milliyetçiliğin çok ileri düzeydeki toplumlarda bile çatışmaya yol açtığını, İslam toplumunun içinde bulunduğu cehalet ve yoksulluğun milliyetçiliğe uygun olmadığı görüşüdür. Ancak bunların da ötesinde İslamiyet'in kavmiyetçiliğe izin vermediği, kavmiyet davasının Müslüman toplumları birbirine düşman hale getireceğini, emperyalist devletlerin Müslümanları parçalamasını kolaylaştırdığını söyler:

“Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize?

Fikr-i kavmiyeti şeytan mı sokan zihninize?

Birbirinden müteferrik bu kadar akvamı,

Aynı milliyetin altında tutan İslam'ı,

Temelinden yıkacak zelzele kavmiyettir.

....

Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez...

Son siyaset Türklük, o siyaset yürümez.”²²⁶

Akif, kavmiyet düşüncesini İslam milletlerini birbirinden koparacak bir zelzeleye benzeterek bu tarzda yürütülecek bir siyasetin yürümeyeceği kanaatindedir.

²²⁵ Düzdağ, *M. Akif...*, 71-72.

²²⁶ Mehmet Akif, *Safahat*, 161.

Said Nursi milliyetçiliği *müsbet ve menfi* milliyetçilik olarak ayırdıktan sonra şu şekilde tanımlamıştır: Müsbet milliyetçilik, hayat-ı içtimaiyenin ihtiyac-ı dâhilîsinden ileri geliyor; teavüne, tesanüde sebebdir; menfaatli bir kuvvet temin eder; uhuvvet-i İslamiye'yi te'yid edecek bir vasıta olur. Menfi milliyetçilik ise; menfidir, şeâmetlidir, zararlıdır; başkasını yutmakla beslenir, diğerlerine adavetle devam eder, müteyyakız davranır. Şu ise, muhasamet ve keşmekeşe sebebdir.²²⁷

Said Nursi, milliyetçiliğin toplumlar üzerindeki etkisini çok iyi gördüğü için bu duyguları engellemek yerine onu olumlu bir yönde Müslümanların kalkınması ve gelişimi için kullanılması gerektiği fikrindedir. “Hem fikr-i milliyette bir zevk-i nefsanî var; gafletkârâne bir lezzet var; şeâmetli bir kuvvet var. Onun için bu zamanda hayat-ı içtimaiyye ile meşgul olanlara “Fikr-i milliyeti bırakınız” denilmez.²²⁸

Menfi milliyet ve unsuriyet fikrinde ifrat edenlere karşı şu eleştirileri getirir: Bu toprakların eskiden beri bir göç merkezi olduğunu ve birçok milletin ve kavmin zamanla birbirine karıştığını ve buradan saf bir ırk çıkarmanın olanaksız olduğunu söyleyerek böyle zayıf bir temel üzerine “hareket ve hamiyeti” bina etmenin anlamsız olduğunu söylemiştir. Bundan dolayı da kavmiyetçilik ve ırkçılık anlamında kullandığı unsuriyetperverlik üzerine millet fikrinin inşa edilemeyeceğini belirtir.²²⁹ Said Nursi, Türklerin İslamiyet sayesinde milliyetlerini koruduklarını, din değiştiren Türklerin zamanla Türklüklerini de kaybettiğini söyleyerek Macarlar'ı örnek verir. Türkçülüğün etkisindeki Türkler'e hitaben “Ey Türk kardeş! Bilhassa sen dikkat et! Senin milliyetin İslamiyetle imtizaç etmiş, Ondan kabil-i tefrik değil. Tefrik etsen, mahvısın! Bütün mâzideki mefâhirin, İslamiyet defterine geçmiş. Bu mefahir, zemin yüzünde hiçbir kuvvetle silinmediği halde, sen şeytanların vesveseleriyle, desiseleriyle o mefâhiri kalbinden silme!.”²³⁰

Said Nursi, İslamiyet'in ırk temelli milliyetçiliğe karşı olduğunu söyleyerek millet kavramını din temelli olarak gören bir yaklaşıma sahiptir: “Milliyetimiz de yalnız İslamiyet'tir. Zirâ Arab, Türk, Kürt, Arnavut, Çerkes ve Lazların revâbit ve milliyetleri İslâmiyet'ten başka bir şey değildir.” Nasıl ki az ihmal ile tevâif-i mülûk

²²⁷ Bediüzzaman Said Nursi, *Mektubat*, İstanbul, 1992, 322

²²⁸ Said Nursi, *Mektubat*, 322.

²²⁹ Said Nursi, *Mektubat*, 326.

²³⁰ Said Nursi, *Mektubat*, 324.

temelleri atılmakta ve on üç asır evvel ölmüş olan asabiyet-i câhiliyeyi ihya ile fitne ikaz olunmaktadır.”²³¹ İslam tarihinde Emeviler’in milliyetçi siyasetlerinin İslam dünyasına verdiği zararları ve Avrupa’da gelişen milliyetçiliğin sebep olduğu savaşları örnek vererek menfi milliyetçiliğin insanlığa yıkım getirdiğini söyler.

İslam dünyasının emperyalistlerin baskısı altında ezilirken, birbirine daha çok muhtaç olduğu bir dönemde, Müslümanları birbirine yabancılaştıracak, birbirine düşman edecek milliyet fikrinin tarif edilemeyecek büyük bir felakete yol açacağını söyler. “Âdeta bir sineğin ısırması için, müdhiş yılanlara arka çevirip, sineğin ısırmasına karşı mukabele etmek gibi bir divanelikle; büyük ejderha olan Avrupa’nın, doymak bilmez hırslarını pençelerini açtıkları bir zamanda, onlara ehemmiyet vermeyip, belki mânen onlara yardım edip, menfi unsuriyet fikriyle Şark Vilayetlerindeki vatandaşlara veya Cenup tarafındaki dindaşlara adâvet besleyip, onlara karşı cephe almak çok zararlı ve tehlikelidir.”²³² Menfi milliyetçiliği ve unsuriyet-perverliği Avrupa’nın dünyaya yaydığı bir frenk illeti olduğunu ve toplumları katleden bir zehir olduğunu, bunun İslam dünyasını parçalayarak yutmak isteyen Avrupa tarafından Müslümanlar arasında yayıldığını söyler.

Bediüzzaman Said Nursi, Meşrutiyetin ilanından sonra Şark vilayetlerini gezerek Kürt aşiretleri arasında Meşrutiyetin sahiplenilmesi ve desteklenmesi için çaba göstermiştir. Aşiretler arasında kaldığı süre içinde onlarla yaptığı konuşmaları “Münazarat” adıyla kitaplaştırdı. “Elmas-misal olan İslamiyet hissini sâde ve Kürdlükle memzuc olan milliyet fikrinin verdiği ders” ile yazdığını söylediği bu eserde²³³ Kürtlerin geri kalmışlığının bir nedeni olarak “hamiyet yoksunluğu” nu gören Said Nursi, müspet milliyetçiliğe dayandırdığı hamiyet-i milliye fikrinin Kürtler arasında uyanması için çaba göstermiştir. Hamiyet-i milliye ile hamiyet-i İslamiye’nin birbirine karşıt değil, birbirini tamamlayan iki önemli güç olduğunu belirterek milletlerin dayanışmasının Müslümanlar arasındaki bağları zayıflatmaması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre müspet milliyet fikri İslam kardeşliğini daha çok geliştirmek için bir araç olarak kullanılmalı, yardımlaşma ve dayanışma duygularını her daim canlı tutmalıdır. “Şu müsbet fikr-i milliyet, İslâmiyet’e hâdim olmalı, kal’a

²³¹ Bediüzzaman-ı Kürdî Saîd, “Reddül-evhâm” *Volkan*, Sayı: 90, 9 Rebiülevvel 1327 (31 Mart 1909), 438.

²³² Said Nursi, *Mektubat*, 323.

²³³ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 79.

olmalı, zırh olmalı.. Yerine geçmemeli. Çünkü İslamiyet'in verdiği uhuvvet içinde bin uhuvvet var; âlem-i Bekada ve âlem-i Berzaha o uhuvvet bâki kalıyor. Onun için, uhuvvet-i milliye ne kadar da kavî olsa, onun bir perdesi hükmüne geçebilir. Yoksa onu onun yerine ikame etmek; aynı kal'anın taşlarını, kal'anın içindeki elmas hazinesinin yerine koyup, o elmasları dışarı atmak nev'inden ahmakane bir cinayettir.”²³⁴

II. Meşrutiyet döneminin şeyhülislamlığını da yapmış olan Mustafa Sabri Efendi, önce İttihatçılarla birlikte hareket etmiş daha sonra Ahali Fırkası'nı kurmuş ve ardından Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na katılarak bu partinin Damat Ferit'ten sonra ikinci reisliğini yaparak İttihat Terakki'ye karşı muhalefetin sözcülüğünü yapmıştır. “Modernizm karşıtı, eğitimde usul-i kadim yanlısı muhafazakâr ve gelenekçi bir İslamcı ekolün kurucu isimlerinden olan Mustafa Sabri Efendi,”²³⁵ birçok yönüyle Meşrutiyet dönemi İslamcılığının muhafazakâr kanadında yer alır.

Muhafazakâr bir İslamcı düşünür olan Mustafa Sabri Efendi, Türkçülük ve genel olarak milliyetçilik konusunda genel olarak reddiyeci bir tutum içinde olmuş ve bu yöndeki fikirlerin Müslümanlar arasında daha güçlü olan din bağlarını zayıflatacağını düşünmüştür. “İnsanların bu derece esaslı ve faydalı bir bağ ile birbirine bağlanmaları, hiç şüphe yok ki, milliyet bağıyla bağlanmalarının üstünde tutulmaya layıktır. Çünkü milliyet insanların irade ve gayretleriyle elde edecekleri bir meziyet olmadığı halde din ve diyanet irade ve gayret ile elde edilen bir değerli özelliktir. Bundan dolayı hiç bir kimsenin milliyeti ile iftihar etmeye hakkı yoktur.”²³⁶ Milliyet hadd-ı zatında bir marifet ve kıymet ise bu herkeste vardır ve hiçbir kimsenin diğerine karşı milliyet gibi kendi kendine hâsıl olan bir sıfatı, ayrıcalık ve öğünme konusu yapmaya hakkı yoktur.²³⁷

Mustafa Sabri Efendi, bazı Türk-İslam sentezcisi düşünürlerin iddia ettiği gibi İslamiyet'in milliyet duygusuna ters düşmediği yönündeki iddialara karşı çıkarak “ayrı ayrı bir şekilde körüklenen İslam ümmetinin etnik grupların varacağı nokta birbiriyle çarpışmaktır, nitekim böyle de olmuştur. İslamiyet dâhilinde bulunan farklı unsurlara eşit gözle bakmamak ve herkes kendi kavminin gayretini görmek duygusu

²³⁴ Said Nursi, *Mektubat*, 324.

²³⁵ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslamî Akımlar*, İstanbul 2016, 37.

²³⁶ Karaman, *İslami Hareket*, IV, 51.

²³⁷ Kara, *İslamcılık...*, II, 291-292.

ile İslamiyet duygusunun çelişmeyeceğini ben kabul edemem... İslamiyet'in kabul edebileceği temel kural nass'larda ifade edildiği üzere "üstünlüğün, erdemin, şerefın soyda değil, güzel ahlâk, erdem ve iyi kullukta olduğudur."²³⁸

Mustafa Sabri Efendi, milliyetçiliği bir kabile taassubu olarak görür ve insanlığın milliyetçiliğe yönelmesini ilkel dönemlere geri dönüşü olarak değerlendirir. İnsanların gelişme ve medenileşmesiyle kabile ve kan bağının yerini inanç, düşünce ve değerler alır. Osmanlı Devleti'ne batı taklitçiliği yoluyla giren milliyetçiliğin Müslümanlar açısından bir gerici ve ilkel olana geri dönüşüdür.²³⁹

19. yüzyılda ortaya çıkan ırk nazariyelerine karşı çıkan Mustafa Sabri, milletlerin ve ırkların karakterlerinden bahsedilemeyeceğini bunun bir eğitim meselesi olduğunu söyleyerek "kanın bozulup bozulmasının tıbbi bir mesele olduğunu, gıdalardan elde edilen kanın insanlarda psikolojik şahsiyet temsilcisi veya babadan oğula ahlaki geçiren etken olduğu kanaatini taşımam. Aynı babadan biri iyi diğeri kötü çocukların doğup büyüdüğünü hep görüyor ve biliyoruz. Unsurların evlilik yoluyla birbirine karışmasının karakteri, ırsî-millî özellikleri bozacağını da kabul etmek mümkün değildir; çünkü ıskellikten çıkmış her topluluk mutlaka başkalarıyla karışmıştır."²⁴⁰

Türkçü fikirlere karşı husumetinden dolayı eleştirilere maruz kalan Mustafa Sabri, Araplığa yönelmiş olması ve Arapçayı resmi dil olarak önermesinin milliyetçilik düşüncesine değil İslam'a bağlılığından kaynaklandığını söyleyerek "Benim elimden gelse Türkleri de Arap yaparım, diğeri Müslümanları da..."²⁴¹ diyerek bu konudaki tutumunun İslami hassasiyetinden geldiğini iddia etmiştir:

Milliyet cereyanlarının aleyhinde bulunduğum halde, Türkün vaktiyle dilini değiştirerek Arap olmadığına eseflenen fakirin de bu fikir ile Arap milliyeti takip etmiş olduğum ve milliyetçilik aleyhinde mesleğime karşı böylece tenakuza düşerken, kendi milliyetimi bırakıp başkasının milliyetine taraftar çıkmak gibi bir seciye zaafı ve hatta bir şaşkınlık ve hamiyetsizlik eseri göstermek durumunda kaldığım akla gelebilir. Zaten milliyet izzet-i nefisinden mahrum olduğumu iddia ederek milliyet

²³⁸ Karaman, *İslami Hareket*, IV, 52..

²³⁹ Karaman, *İslami Hareket*, IV, 52..

²⁴⁰ Karaman, *İslami Hareket* IV, 52..

²⁴¹ Kara, *İslamcılık...*, II, 288

*meselelerindeki serbest düşüncelerimle beni ithama yeltenen fırsat düşkünü düşmanlarım vardır. Fakat akla gelebilmesine rağmen yukarıdaki itiraza yer yoktur. Türklüğü Araplıkla mübadeleye razı olduğumdan dolayı milliyet izzet-i nefinden mahrum olduğuma hükmetmek isteyenler, Yavuz Sultan Selim'in de milliyet izzet-i nefinden mahrum olduğunu iddia edemezler ya...*²⁴²

Mustafa Sabri, kavim ve milliyet düşüncesinin insanlarda yarattığı övünme duygusunun İslamiyet vasıtasıyla çok daha kısa bir süre içinde elde edilebileceğini öne sürerek yeni İslam'a giren her kavmin İslamiyet'in asırlarca ortaya koyduğu medeniyetin bir parçası olarak bu övünmeyi kazanabileceğini ve böylelikle İslam sayesinde diğer milletlere üstünlük sağlayabileceğini ifade eder: "Eğer Müslümanlar kendi menfaatlerini layıkı vechile takdir edebilseler İslamiyet'in, ağışuna aldığı milliyetleri bu suretle pek kolay ve pek çabuk temsil etmek gibi müstesna bir hassaya malikiyetden bi'listifade asar-ı temsiliyesi asırları ve nesilleri beklemeye muhtac olmakla kuvve-i namiyece akamete mahkûm olan milliyetlere bununla galebe çalmanın yolunu ararlar ve bulurlar."²⁴³

Batılılaşmanın bir sonucu olarak İslam dünyasında yayılan kavmiyet düşüncesinin sonucu olarak Müslümanlar arasındaki bağların gevşediğini, aciz hale getirdiğini, bu durumun Osmanlı'nın parçalanmasının en önemli nedeni olduğunu söyleyen Mustafa Sabri, bu durumun İslam ve Osmanlı düşmanlarının çabalarıyla gerçekleştirildiğini ifade eder.

Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, II. Meşrutiyet döneminin önemli fikir adamı ve gazetecisidir. II. Abdülhamid döneminde Fizan'a sürülmüş Meşrutiyetin ilanından sonra İstanbul'a gelerek basın alanında önemli sayılabilecek gazeteler çıkarmıştır. Dönemin çeşitli fikir akımlarına karşı kendine özgü bir bakış açısı ve taklitten uzak bir çerçeveden geliştirdiği yorumlarla etkili olmuştur. İslamcı aydınlar arasında da Türkçülüğe oldukça farklı bir pencereden bakmış olması onun özgün yanlarından biridir. İslamcı aydınlar arasındaki diğer bir farklı yönü ise düşüncelerini romanlar vasıtasıyla dile getirmiş olmasıdır.

²⁴² Kara, *İslamcılık...*, II, 290.

²⁴³ Kara, *İslamcılık...*, II, 289

Milliyetçiliğin 20. yüzyıl boyunca dünyadaki yaygınlaşmasıyla beraber uyanan birçok kavim, millet bu fikirler sayesinde siyasal birliklikler kurmuş, millet olma şuuruna varmıştır. Yaşadığı asrı “cinnat-i millet” asrı olarak değerlendiren Filibeli, hiç bir insan millete has bir vatan arzusundan tecerrüt edilemeyeceğine inanır.”²⁴⁴ Milliyetçiliğin bu yönünün farkında olarak Filibeli Ahmet Hilmi, bu düşünce karşısında toptan bir reddiyeci tutum içerisinde olmamış ve bu fikrin İslamiyet’le telifinin mümkün olup olmadığı üzerine kafa yormuştur. Aynı zamanda bu fikirlerin etkisiyle Osmanlı Devleti’nde ortaya çıkan milliyetçi taleplerin ortaya çıkardığı tehditleri gidermek için de bazı öneriler geliştirmiştir. “Bir İngiliz kendi milletinin, İngilizliğin mutluluğuna dünyayı yok ve feda etmeye hazır; bir Alman, Alman galibiyet ve mutluluğu için her şeye amade, bir Fransız da öyle, bir İtalyan da.. Bütün bu milletlerin güdüsü ve hatta kudret ve mutluluklarının sebebi, kendi milletlerini sevmek, milliyetçi ve hatta milliyetperest olmak. Biz bu gerçeği görmüyoruz ve milliyetçiliğe düşmanlığın, zavallı memleketimize bir fayda vereceğini sanıyoruz. Bilemeyiz ki, gözümüzün önünde cereyan eden bunca zarara karşın, bedahet ve akıl iddiası ile bu safdillik ve belaheti nasıl bağdaştıracağız!”²⁴⁵ Toplumları kasıp kavuran bu milliyetçilik düşüncesi karşısında durmak yerine onu toplumun daha iyi yönde gelişmesi için kullanılabileceğine inanan Filibeli Ahmet Hilmi milliyetçiliği daha gerçekçi bir yaklaşımla değerlendirmesi O’nu İslamcılar arasında farklı kılan bir yönüdür.

Birçok yazısında milli hassasiyetler üzerinde durmuş olan Filibeli Ahmet Hilmi, milli hissiyatın gelişmesinde eğitime çok önem verilmesi ve yeni kuşakların vatan sevgisiyle yetiştirilmelerinin gereği üzerinde durmuştur. “İnhitatımızdaki sebeplerden birini de çocuk yetiştirmedeki yanlış eğitimde gören Filibeli, çocuklara yurt sevgisinin ilahi bir emir olarak verilmesi gerektiğini öne sürer.” Özdemir, Türk gençliğini ilerlemeye, terakkiye üstün vasıflar kazanmaya sevk ederken onun inançlı olmasını ihmal etmiyor. Hatta o Maddiyun Meslek-i Dalaleti’nde verdiği bir örnekte dinin insanı daha cesaretli ve vatanperver kıldığını söylüyor.”²⁴⁶

²⁴⁴ Şehbenderzade, *Avrupa Siyaseti...*, 114.

²⁴⁵ Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, “Hangi Felsefi Ekolü Kabul Etmeliyiz” *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslam Düşüncesinde Arayışlar*, (Yay. Haz.: İlyas Çelebi-Ziya Yılmaz) İstanbul 1999, 15.

²⁴⁶ Ekici, *a.g.e.*, 417.

Osmanlı Devleti'nin siyasal bütünlüğünü sağlayacak bir öneri olarak devletin egemenliği altında yaşayan bütün milletlerin Osmanlılık üst kimliği altında ortak bir hukuka dayanarak bir arada yaşamaları gerektiğini düşünen Filibeli Ahmet Hilmi, bu düşüncelerini şu şekilde açıklamıştır: “Türkler, aynı vatan üzerinde sakin olan anasırı, her birinin din ve lisanı, kavmiyet ve itiyadatı baki kalmak üzere “Osmanlılık” mezaya-yı mübecceli içinde tevhid etmek vazifesiyle mükelleftirler. Kanları bahasına fethettikleri altı yüz senedir muhafaza eyledikleri bu vatanda, hukuk ve vezaipte müşterek ve müttehid bir “Osmanlı” milleti meydana getirmeğe çalışıyorlar. Türkler Osmanlılık namına hakk-ı fatihiyyet ve hâkimiyetlerinden istifa ediyorlar gaye-i hayali olarak lisan-ı resmi ve emel-i siyasi hususunda müttehid bir Osmanlı milleti husule getirmek istiyorlar. Bu millet müttehid bir millet olup onu terkib eden her uzvun hususatı baki kalmakla beraber din-i resmisi İslami lisan-ı resmisi Türkçedir.”²⁴⁷ Filibeli, Türklerin fatihiyyet ve hâkimiyet haklarından dolayı devletin resmi dilinin Türkçe olması gerektiğini belirtir. Ancak Türklerin de diğer milletlerin sahip olduğu haklara riayet etmesini eşitlik ve kardeşliğin bir gereği olarak değerlendirir: “Bir Türk, kendi nefesine neyi münasib, kendi refah ve saadeti için neyi lâzım görüyorsa bunların hepsini anasır-ı saireden olan vatandaşlarına uhuvvet ve müsavatın mana-yı tammiyla bahşa hazır olmalıdır.”²⁴⁸

Osmanlılık kimliğinin her millet tarafından benimsenmesi gerektiğini vurgulayan Filibeli, bu durumda her millet kendine ait kültürünü ve dilini rahat bir şekilde yaşama hakkına sahip olacaktır. Osmanlılıkla Türklüğün birbirinden ayıramayacağını öne süren Filibeli'ye göre Osmanlılık “Türkün derisi hükmündedir.”²⁴⁹ Osmanlılık içerisinde yer alan milletlerin birlikteliğini dil ve din bağına bağlayan Filibeli, Bu düşüncelere karşı yapılan itirazların sorunu çözmekten uzak olduğunu, milletler arasındaki irtibatı ve birlikteliği yok edeceğini ve giderek birbirinden bağımsız örgütlenmiş bir “cumhuriyetler birliği” haline geleceğini söyler: “Anasır-ı sairenin mütefekkirini maksadı başka tefehüm ediyor. Onlara göre Türklerin millet-i vahide nazariyesi ve lisan meselesi, bir şekl-i meşrutiyette yine Türklerin tefevvuku demektir. Acaba Türklerin bu nazariyeleri yerine ne gibi nazariyeler ikame ediyorlar? Her ne şekilde söylenmiş olursa olsun onların gaye-i

²⁴⁷ Ekici, *a.g.e.*, 428

²⁴⁸ Ekici, *a.g.e.*, 428.

²⁴⁹ Filibeli Ahmet Hilmi, *Hikmet Yazıları* (Yay. Haz.: Ahmet Koçak), İstanbul 2009, 34.

âmâli bir vatanda yekdiğeriyle hiçbir irtibat-ı samimisi, aralarında hatt-ı vasılı olmayan birtakım milletler meydana getirmek, vatani hudud-u sariha ile değilse de hudud-u nisbiyye ile birtakım parçalara ayırarak, bu suretle müttehid bir millet ve hükümet değil cemahir-i müttefikadan müteşekkil ve birbirine yabancı akvam-ı adîde ile meskûn bir hükümet meydana getirmektir.”²⁵⁰

Filibeli Ahmet Hilmi, gayrimüslimlerin bağımsız olmaları durumunda dışarıdan bir destek sağlayarak ayakta durabileceklerine ancak Osmanlının dağılması durumunda Türkler de dâhil olmak üzere tam bir esaret içine girileceğine Arnavutların, Arapların ve Kürtlerin istiklallerini koruyamayacaklarına inanmaktadır.²⁵¹

Türklük ve Türk dünyasıyla ilgili bir temennisini de dile getiren Filibeli, Osmanlı ve İran inkılâbı yüzünden iki mezhep ve iki millet bir kardeşlik ittihadına dönüşebilirdi. Bu da bütün Türklerin, diğer bir tabirle Turanîlerin ittihadını mucip olabilirdi ki bu halde bile Rusya’nın Avrupa’ya hapsedilip kalması zaruri olurdu.”²⁵²

Filibeli Ahmet, bazı fikirlerini romanlar vasıtasıyla dile getirmiştir. Özellikle Türklük ve milliyet duygularını, idealize ettiği roman kahramanları üzerinden işlemeye çalışmıştır. *Öksüz Turgut* adındaki romanı onun milliyetçiliğinin amentüsü sayılır. Bu roman baştan sona milli ve tarihi konuları içerir. Eser, Türklerin birlik ve beraberliğini sağlayan milli değerlerin vazgeçilmezliğini işleyerek gençliğin geçmişe güvenle bakmasını amaçlamıştır.²⁵³

Filibeli’nin, Özdemir takma adıyla yazmış olduğu *Türk Ruhu Nasıl Yapılıyor?* Adlı eserinde de milli duygular işlenmiştir. Yazar burada antropomorfik bir benzetmeyle, vatani bir vücuda, kaybedilen toprakları vatanın birer uzvuna benzetirken Anadolu’yu ise bu vücudun kalbi mesabesinde telakki etmekle, sair uzuvlarını kaybetmesine rağmen kalbimizden yara almamak için dikkatli olmamız gerektiğine değinir.²⁵⁴ Milliyetçilik isyanlarıyla giderek küçülen ve kan kaybeden İmparatorluğun dağılmasını önlemenin yegâne yolunu Türklerin hâkimiyetinde bir Osmanlılık şuurunun diğer Müslüman kavimlerce benimsendiği bir birlikteliğin tek

²⁵⁰ Ekici, *a.g.e.*, 429.

²⁵¹ Şehbenderzade, *Avrupa Siyaseti...*, 32.

²⁵² Şehbenderzade, *Avrupa Siyaseti...*, 75.

²⁵³ Ekici, *a.g.e.*, 419.

²⁵⁴ Ekici, *a.g.e.*, 419.

çözüm olduğunu öne süren Filibeli, ortak bir din ve dilin birleştirici rolünü önemsemıştır.

Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu ve vezir Halim Paşa'nın oğlu olan Said Halim Paşa, Osmanlı Devleti'nin birçok önemli görevlerinde bulunmasından sonra İttihat Terakki'nin Babîâli baskınından sonra önce Hariciye vekili olarak görev yaptı. Mahmut Şevket Paşa'nın öldürülmesinden sonra İttihatçılar tarafından sadrazamlığa getirildi. İttihat Terakki içerisinde etkili bir kişi olan Said Halim Paşa, partinin genel sekreterliğine ve daha sonra da genel başkanlığına getirildi. Said Halim Paşa, devletin önemli görevlerinde bulunmuş bir kişi olarak dönemin sorunlarına getirdiği çözümlere bakıldığında şunu görmekteyiz ki O, birçok aydının dışarıdan gözlemler yaparak ve batıdan edindiği bazı fikirlerin etkisiyle ortaya koyduğu düşüncelerin bu ülkenin sorunlarına çözüm getirmekten uzak olduğunu, Batı taklitçiliğiyle bizden çok farklı bir beden ve yapıda olan birisine dikilmiş elbiseye kendimizi uydurmaktan vazgeçmemizi önerir. Sorunlara çözümler üretirken öncelikle kendimizi tanıyarak işe girişmemizin gereğine değinir. Bu yönüyle Said Halim Paşa, *Buhranlarımız* adlı eseriyle gerek İslamcılık düşüncesinin geniş bir perspektifini yansıtmaya ve gerekse toplumun çeşitli yönleriyle tahlilini yaparak orijinal çözümler üretmesi açısından önemini koruyarak günümüze ulaşabilen ender fikir ve devlet adamlarımızdandır.

İsviçre'de siyaset bilimi üzerine eğitim gören Said Halim Paşa, Avrupa'daki milliyetçi fikirlerin kitleler üzerindeki coşturucu etkisine yakından tanıklık etmiş ve bu fikirleri geliştirirken buradaki gözlemlerini de kullanmıştır. Avrupa'da bazı milletlerin milliyetçilik düşüncesiyle geçirdiği değişimi yakından görebilme imkânına sahip olmuştur. Bu açıdan bakıldığında O da Filibeli Ahmet Hilmi gibi milliyetçiliğe toptan bir reddiyeci tutum içinde olmamıştır. Bu fikrin Osmanlı gibi Müslüman bir topluma nasıl uyarlanabileceğinin muhasebesi içinde olmuştur. O'na göre milliyetçilik düşüncesi Türklere Fransız, İngiliz ve Almanlar gibi daha güçlü bir siyasi ve sosyal birliktelik oluşturarak Osmanlı Devleti'nin geçmişteki başarısını yeniden kurabileceklerini ifade eder: "O medeniyet ki, hudutsuz bir imparatorluk kurarak, bozkırlarda şehirler meydana getirmiştir. Evvelce "ırk tedkiklerinde" bir konu olan "Türk" kelimesinden, Fransız, İngiliz, Alman kelimeleri kuvvetinde

içtimai ve siyasi bir varlık çıkararak, Türk medeniyetini, irfanını ve ruhunu kabul eden her Müslüman'a "Osmanlı Türküyüm" demek selahiyetini kazandırmıştır."²⁵⁵

Said Halim Paşa'nın millet tanımına baktığımızda daha çok kültürel unsurlara ağırlık verdiğini görürüz: "Millet birbiriyle kaynaşabilen birtakım içtimai ve siyasi unsurların birleşmesiyle teşekkül eder. Bu unsurlar, uzun müddet bir arada yaşamış, aynı lisanla konuşmuş, müşterek his ve fikirlere sahip olmuş, kendilerine mahsus bir san'at ve edebiyat meydana getirmiş ferdler topluluğudur."²⁵⁶ Bu tanımdan yola çıkarak Halim Paşa'nın milliyetçilik yaklaşımında ırkçılığın asli bir unsur olarak değerlendirilmediği açıktır.

Said Halim Paşa, milliyetçiliğin toplumda yarattığı dinamizmin Müslüman milletler arasında bir rekabet ve savaşa değil bir dayanışma ve kardeşliğine zemin hazırlayacağını şöyle ifade etmiştir: "Dünyadaki insan topluluklarını sosyal bakımdan teşkilatlandırmanın en güzel yolu olarak, insanların milletler şeklinde sınıflandırılması kabul olunmuştur. Böyle olunca, İslâm gerçeklerinin en parlak bir tarzda meydana çıkması ve tatbik olunmasına müsait bir şeklin bu olacağı pek tabiidir. Millet esası üzerine kurulan bir cemiyetin ilerlemesinin ferdinkine bağlı olduğu açık bir gerçektir. İslam nizâmı da evvela ferdin gelişmesine dikkat eder. Bu fert, Türk, Arap, İranlı veyahut Hintli olsun... Kendi milli dayanışmasına verdiği ehemmiyet kadar, İslam milletleri arasındaki dayanışmaya da önem verirse, ancak o zaman iyi bir Türk, iyi bir Arap, iyi bir İranlı veya iyi bir Hintli olacaktır. Kendisi de bilecektir ki, milli ve İslamlar arası yardımlaşmalar, birbirinin tamamlayıcısıdır."²⁵⁷ İslamcılarının ileri gelenlerinden olmasına rağmen Türkçülük hareketinin temel kuruluşlarından olan Türk Derneği'ne üye olmaksızın nakdi yardımda bulunması²⁵⁸ Türkçülük hareketinin bir kültürel uyanışa yol açacağına duyduğu inançtan kaynaklanmıştır.

Milliyetçiliğin toplumların uyanışında, toplumsal kalkınmaya, toplumların kenetlenip çalışmasına etkisini Avrupa'da iken çok iyi görmüş olan Said Halim Paşa, İslam dünyasının kalkınmasında pozitif bir etkisi olabileceğini düşünerek milliyetçi fikirlere ılımlı yaklaşmış ancak İslamiyet'te kesin olarak red edilmiş olan ırkçılığı

²⁵⁵ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 106.

²⁵⁶ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 207.

²⁵⁷ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 208.

²⁵⁸ Bostan, *a.g.e.*, 28.

Müslümanlar arasındaki bir nifak olarak değerlendirmiştir. O'na göre “İnsanlık, İslam esasları sayesinde bir gün gelecek, en doğru ve faydalı milliyetçiliğin nasıl olacağını anlayacaktır. İslamiyet’i bütünü ile ve her çeşit milliyetçiliğe muhalif olarak görmek, çok büyük bir hatadır.”²⁵⁹

Said Halim Paşa, milliyetçi fikirlerin Osmanlı Devleti’nde yarattığı tahribatın sonucunda ülkenin hem siyasi olarak parçalandığını hem de bir arada yaşama idealini yok ettiğini, dolayısıyla yeni bir birlikteliğin inşasında taklide kaçmadan tarihi ve kültürel tecrübe ve birikimlerimizin kullanılması gerektiğini ifade etmiştir. “Milliyet mücadeleleri, ırk rekabetleri gitgide artarak Osmanlılar arasında bir ülkü birliği bırakmadı.”²⁶⁰

Milliyetçilik anlayışını siyasi ve sosyal birliktelik üzerine kurmuş olan Halim Paşa, İslamiyetin milliyetçilik karşıtı olarak tefsir etmeye çalışanların esasında ırkçılık ve milliyetçiliği bir birine karıştırdığını söyler. Ona göre İslâm, insanlar arasında mevcut olan ırk ve menşe farklılığını kabul etmeyerek insanı, ırka bağlı bir unsur değil, içtimai ve siyasi bir unsur olarak düşündüğünü isbat etmiş olmaktadır. İslam esaslarını, milliyeti inkâr ediyor veya kuvvetten düşürüyor diye tefsir etmeye hiç bir şekilde imkân yoktur. İslam’ın hücum ettiği, bugünkü ırkçılığın sapıklığı, hurafeleri, taassubu ve bencilliğidir.²⁶¹

II. Meşrutiyet dönemi İslamcılık hareketinin Türkçülük konusunda geliştirdikleri fikirlere baktığımızda şunları görmekteyiz: Öncelikle ortak bir tavır olarak ırkçılığın karşılığı olarak kullanılan kavmiyetçilik ve unsuriyetperverliğin kesin olarak red edildiğini görmekteyiz. Müslümanların uyanışına yol açacağı düşünülen “müsbet milliyetçiliğe” genel olarak birçok İslamcının karşı olmadığı söylenebilir. 19.yy’da giderek bir cinnet hailini alarak milliyetçilik olgusunun gerçekliğini kabullenerek, bunun İslam dünyasında bir uyanışa hizmet edeceği düşüncesi kabul görmüştür. Bu dönemde Türkçü fikirlerin İslamcılar arasında kabul görmesi Cemaleddin Efgani ve Muhammed Abduh’un fikirlerinin etkisini de göstermesi açısından önemlidir. Efgani ve Abduh da her Müslüman milletin ayrı ayrı bağımsız devletler kurmalarını öneren bir teori geliştirmişlerdi.

²⁵⁹ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 208.

²⁶⁰ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 57.

²⁶¹ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 207.

2.2.2.İslamcıların Batıcılığa Bakışı

Osmanlı Devleti'nin 18. Yüzyıldan itibaren giderek dağılan sosyo-ekonomik ve askeri örgütlenmesi, yöneticileri yeni arayışlara iterek, hep düşman olarak gördüğü ve yüzyıllardır savaştığı batıya bakışını değiştirmesine yol açtı. Batı medeniyetinin bu yüzyılda ulaştığı gelişmişlik düzeyi Osmanlı aydınları ve yöneticilerini modernleşme modeli olarak batıya yönelmelerinde önemli rol oynamıştır. Batıyla siyasi ve diplomatik ilişkiler geliştirmeye çalışırken batının teknik ve askeri teknolojisinden yararlanmaya çalıştı. “Batı'nın üstünlüğünün tartışılmaz ve Batı'daki yenilikler alınmadığı takdirde çağın gerisinde kalmanın mukadder olduğu sonucuna varmakla birlikte, kendi mevcut sistemlerini ve geleneksel değerlerini bu yapının karşısında tamamen aciz olarak yorumlamaya başlayan aydınlarca öne sürülen fikirler batıcılık olarak adlandırılmıştır.”²⁶² Batılılaşma çabaları toplumun muhafazakâr kesimlerinde taklitçilik olarak görülürken, batı medeniyetini yegâne medeniyet olarak gören kesimlerce de kaçınılmaz bir sonuç olarak görülmüştür.

Tanzimat'la başlayan batılılaşma çabalarının en önemli sonuçlarından biri de eğitimin aşamalı bir şekilde modernleştirilerek halkın bu değişim sürecine katılmak istenmesiydi. II. Meşrutiyetin İslamcı ve diğer aydınlarının büyük çoğunluğu bu batılı eğitim anlayışının benimsendiği okullardan mezun olmuştu. İstanbul gibi önemli büyük kentlerinde toplumun belli bir kesimi bu batılı eğitim kurumlarından yararlanarak Batı'nın bilim ve tekniği hakkında bilgi sahibi olmuştu. Dolayısıyla modern okullardan geçmiş her kişi Batı'nın bilim ve tekniği hakkında olumlu bir genel kabule ulaşmıştı.²⁶³ Ancak Batı'daki teknik ve bilimin ithali konusunda İslamcı kesimin bazı çekinceleri vardı. Batıyla ilgili çeşitli önyargıların var olduğu dindar ve muhafazakâr kesimlerin modernleşme konusundaki çekincelerini gidermek ulema ve İslamcı olarak değerlendirilen aydınlara düşmüştür. Bu kaygıların bir kısmı aynı zamanda İslamcılarının da kaygılarıydı. Batılılaşma, her zaman devletin İslami niteliklerini törpüleyerek gelişmişti. Dolayısıyla yeni süreç bu durumu bir adım daha

²⁶² Şükrü Hanioglu, “Batıcılık”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, V, 1382.

²⁶³ Mehmet Akif Ersoy'un eğitim gördüğü Halkalı Baytar Mektebi'nden hocası olan Rıfat Hüsameddin'den Pariste yanında eğitim gördüğü Pasteur'un bilimsel çalışmalarını Akif'i çok derinden etkilemiştir. Batının bilimsel çalışmalarına, edebiyat ve düşünce hayatına çok aşina olup Rousseau'nun *İtiraflar*'ını dört kez okuyacak kadar Batı'yla ilgilidir.

ileri götürebilirdi. Bu kaygılar İslamcı aydınların batılılaşma ve modernleşme süreçlerine daha aktif olarak katılmasına neden olmuştur.

Dönemin İslamcı aydınlarının tamamına yakını batılı dillerden en az birini, özellikle Fransızca'yı, bilmektedir. Fransızca, dönemin uluslararası bilim, kültür ve felsefe diliydi. Batı dillerini öğrenme merakı, batının ilmi ve teknolojik gelişmesine duyulan merakın bir göstergesidir. Dolayısıyla Batı merakı ve ilgisinin dönemin tüm aydınları için ortak bir nitelik olduğu görülmektedir. Bu dönemin İslamcı aydınlarında da bu ilginin çok yüksek olduğu görülür.

Batıyla ilgili algının değişmesi ve batıdaki bilim ve teknik gelişmelerin dindar ve muhafazakâr kesimlerce benimsenmesi için, dini nass'ların sıkça kullanıldığı ve İslamiyet'in bilim ve teknolojik gelişmeyi teşvik eden hadis ve ayetlere başvurulduğunu görmekteyiz. Bilimin insanlığın ortak malı olduğu ve bunlarsız yaşanmayacağı genel kabul görür: Mehmet Akif, *Süleymaniye Kürsüsünde* bunu veciz bir şekilde ifade eder:

“Alınız ilmini Garb’ın, alınız san’atını;

Veriniz hem de mesainize son sür’atini.

Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız;

Çünkü milliyeti yok san’atin, ilmin; yalnız”²⁶⁴

Batıyı ve Doğuyu sağlam kaynaklara dayanarak bilen Akif, körü körüne bir batı taklitçiliğine karşı çıkararak batının teknik ve medeniyetinin alınmasını istemiştir. Başka milletlerin körü körüne takipçisi olmanın ne kadar yıkıcı olabileceğini görerek batıcı aydınların toplumu sürüklemeye çalıştıkları şekilci batılılaşmaya karşı çıkar.” Akif, Tanzimat’tan sonra hız kazanan yanlış ve çarpık Batılılaşmanın şiddetle aleyhinde bulunmuş, Batı’nın ilim teknik ve medeniyetinin ancak kendi milli varlığımız korunarak alınmasını istemiş; emperyalizmin medeniyet diye takdim edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır.”²⁶⁵

“Medeniyette tealisi umumen Şark’ın,

Yalnız bir yolu ta’kib ederek kabildir;

²⁶⁴ Mehmet Akif, *Safahat*, 170.

²⁶⁵ Kazım Yetiş, *Mehmet Akif'in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler*, Ankara 1992.103.

Başka yollarda selamet gözeten gafildir.
Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı,
Aynı izden sağa, yahud sola hiç sapmamalı.
Garbın efkârını mal etmeli Şark'ın beyni;
Duygular çıkmalı hep aynı kalıptan; ya'ni:
İçtimai, edebi, hâsılı her mes'elede
Garb'ı taklid edemezsek, ne desek beyhude
Bir de din kaydını kaldırmalı, zira o bela,
Bütün esbab-ı terakkimize engel hala!"²⁶⁶

Akif'e göre aydınlarımız doğu ile batı arasında bocalayarak her iki uygarlığın kötülükleriyle meşgul olmaktadır. "Aydınlarımızın bir kısmı Garbın yalnız fuhşunu alırken; bir kısmı ise "İran malı" peşindedir."²⁶⁷ Batılılaşmada Japonya'nın örnek alınmasından yanadır. Batının bilim ve teknolojisinin alınmasıyla Japonların kısa sürede geliştiğini belirterek İslam ahlakının Japonlarda yaşadığını söyler:

"Hiss-i milliyeti sağlamdır onun, eksilmez.

Bakıyorsun: Eli san'atli, fakat tımaksız,

Fuhşu yok, içkisi yok, himmeti yüksek, gözü tok;

Şer'i ma'suma olan hürmeti bizden çok."²⁶⁸

"Aydınlara düşen görev milletin bünyesine uygun ilerleme aşamalarını belirleyerek önden halka bir "ilahi fener" yakmalarıdır."²⁶⁹ İlim ve sanatın artık her millet için elzem olduğu, bunlar olmadan milletlerin gelişemeyeceğini söyler, ancak bunların taklitle değil, her milletin içinde var olan değerlerle sağlanabileceği düşüncesindedir:

"Başka yerlerde taharriye heveslenmeyiniz.

Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;

²⁶⁶ Mehmet Akif, *Safahat*, 165.

²⁶⁷ Yetiş, *a.g.e.*, 80

²⁶⁸ Mehmet Akif, *Safahat*, 155.

²⁶⁹ Karataş, *a.g.m.*, 62.

Çünkü her noktada taklid ile sökmez hareket.

Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atını;

Veriniz hem de mesainize son sür'atini.

Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız;

Çünkü milliyeti yok san'atin, ilmin; yalnız,"²⁷⁰

İnsanlık büyük bir hızla medeniyet alanında yol alırken buna seyirci kalamayız. Amacımız *"coşkun koca bir sel gibi akan beşeriyete katılarak, büyük nehre katılmak için çabalayan ırmaklardan biri olmak"* ve böylece yok olmaktan kurtulmaktır. Bayezid Kürsüsünde verdiği vaazda Müslümanların, insanlığın gelişme ve ilerleme hedeflerine katılmaktan başka bir çaresi olmadığını şu şekilde ifade eder: *"bütün insaniyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önüne durulamaz. İşte biz de ya boğulacağız, ya o sel ile beraber gideceğiz. Görüyorsunuz ki bütün akvam-ı insaniye ileriye gidiyor. Yalnız biz duruyoruz."*²⁷¹

"Ey katre-i avare bu cuşun, bu huruşun,

Ahengine uymazsan, emin ol, boğulursun!"²⁷²

İngiltere'ye ilim tahsil etmek için giden Hindistan'lı Müslüman gençleri körü körüne batı taklitçiliği yapmadıkları için onları överek, gençlere örnek gösterir.

"--İnkılâbın yolu madem bu yoldur yalnız

"Nerdesin hey gidi Berlin?" diyerek yollanınız."²⁷³

Doğuyu da batıyı da bilen Akif, bu iki farklı uygarlığın hakikatin farklı yönlerini temsil ettiğini, dolayısıyla bir dünyaya kapanıp diğerini görmezden gelmenin mümkün olmadığını söyler. Kuntay'a göre Akif iki adamı sevmezdi: Avrupa'ya takılıp memleketin toprağına iğreti basanı.... Bir de kaşlarına kadar Şarka batarak gözü Avrupa'yı görmiyeni...²⁷⁴ Yakın arkadaşı Boşnak Ali Şevki Hoca'nın

²⁷⁰ Mehmet Akif, *Safahat*, 170.

²⁷¹ Mehmed Akif, "Bayezid Kürsüsünde" *Sebilürreşad*, IX- 230, 7 Şubat 1913 (29 Safer 1331), 285-286

²⁷² Mehmet Akif, *Safahat*, 190.

²⁷³ Mehmet Akif, *Safahat*, 405.

²⁷⁴ Kuntay, *a.g.e.*,284.

evinde tanıştığı Şuayb'in Kur'an'a Fransızca telaffuzuyla 'Koran' demesi üzerine bu adamla selamlaşmayı kesecek kadar kendine, kültürüne yabancılaşan insanlardan nefret ederdi.²⁷⁵

Batıcı aydınlara yönelik tutumunun en müşahhas örneği Tevfik Fikret'le girdiği "Tarih-i Kadim" tartışmalarıdır. Meşrutiyet'in ardından Darülfünun'da ders verdiği esnada Tevfik Fikret'le tanışan Akif, ilk zamanlar Tevfik Fikret'in şiirlerini beğense de, "Tarih-i Kadim" şiirinden sonra Tevfik Fikret'e karşı bir tutum takınmıştır. Bunun esas nedeni ise Akif'in bu şiiri İslam'a ve Peygamber'e bir saldırı olarak görmesidir. O sırada Robert Koleji'nde ders veren Tevfik Fikret'in söylediklerini Protestanlara şirin görünme ve menfaat sağlama çabası olarak değerlendirir:

"Feylesof hepsi; fakat pek çoğunun mektebi yok!

Şimdi Allah'a söver... Sonra biraz para ver:

Hiç utanmaz, Protestanlara zangoçluk eder!"²⁷⁶

Geleneksel kültürün korunmasında ailenin rolünü iyi bilen Akif, batıcıların aile ve kadın üzerinde gerçekleştirmeye çalıştığı değişime şiddetle karşı çıkarak bunun toplumu felakete sürükleyebileceğini öne sürer. Batılı ahlak anlayışının "fuhuş" olarak pazarlanmasına gayret edenleri ağır bir dille eleştirir. Akif'in muhafazakâr tutumunu en çok ailede devrim isteyen Batıcılara karşı "aili bir inkılâp isteyen meyus", hatta argo ifadeyle "de... olur" diyerek göstermiştir.²⁷⁷ Milletın ruhundan inancından uzaklaşan köksüz bir batılılaşma çabasındaki aydınlara yönelik eleştirilerinde muhafazakâr bir tutum takınırken, atalet ve sefalet içindeki halkı eleştirirken de inkılâpçılığı ön plana çıkmaktadır²⁷⁸

İslamcıların batının ilim ve tekniğinin alınması yönünde itirazsız bir kabul söz konusudur. Ancak yine de batılı bilimle beraber ahlakın ve kültürün de ülkemize getirilmesinde şiddetli itirazlar yapılmıştır. İttihat Terakki döneminde uzun yıllar şeyhülislamlık yapmış olan ve modernleşme taraftarı bir İslamcı olarak tanınan

²⁷⁵ Kuntay, *a.g.e.*, 57.

²⁷⁶ Mehmet Akif, *Safahat*, 167.

²⁷⁷ Fatma Bostan Ünsal, "Mehmet Akif Ersoy", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, İstanbul, 2005, VI, 80.

²⁷⁸ Murat Yılmaz, "Mehmet Akif Ersoy" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, İstanbul, 2006, V, 323.

Şeyhülislam Musa Kazım bu konuda şunları ifade etmiştir. “Biz Batı’nın yalnız ilim ve sanayiini kabul edebiliriz. Zira hikmet bizim kaybettiğimiz malımızdır. Onu bulduğumuz yerde elbette alırız. Fakat Avrupalıların bütün âdet ve ahlâkını, geçim ve hayat tarzlarını kabul edemeyiz. Zira bundan zarar görürüz. Bir ulusun bilim ve sanayiini kabul etmek, o ulusun bütün âdet ve ahlakını kabulü de gerektirmez.”²⁷⁹ Batı’nın ahlakına dair en büyük kaygı aile yapısının bozulması ve kadınların toplumsal hayata daha özgürce katılabilesinin Müslümanları da etkileyebileceğidir. Ayrıca bunların Batılılar tarafından medeniyete aykırı olduklarına dair suçlamalara da “Tesettür-i nisvan meselesi gibi te’adüd-i zevcât mes’elesinde dahi mugayyir-i insaniyet ve medeniyet bir şey yoktur. Bunu Kanun-i Esasi’nin bahş ettiği hürriyete münafî görmemeleri ve o hürriyetin bu gibi insaniyet ve beşeriyet için nafi’ kayıdlarla mukayyed olduğunu bilmeleri ve ona göre hareket eylemeleri şîme-i insaniyet ve hamiyet icabatındandır.”²⁸⁰

Meşrutiyet’in ilanından sonra Ayasofya Camii’nde verdiği vaazda Manastırlı İsmail Hakkı, Batı’ya bakışın değişimiyle ilgili oldukça ileri sayılabilecek ifadeler kullanır. Ayrıca bu ifadelerin camii cemaati gibi görece daha dindar bir kitleye yönelik olarak ifade edilmiş olması da ayrıca dikkat çekicidir. “Biz de İngiltere’nin, Fransa’nın insaniyetine, ahlakına muvafık, hakkaniyetle olan şu gayretini medh u senâ edelim. Dünya ciheti başka, ahiret ciheti başka; nefse aid cihet başka, din ciheti başka. Sonra içimizde bulunan Yahudiler, Ermeniler var. Madem ki birlikte yaşıyorlar, hep bir vatan kardeşiyiz. Uhuvvet mertebe mertebedir. Uhuvet-i dîniyye olur, uhuvvet-i cinsiyye olur, uhuvvet-i vataniye olur.”²⁸¹

Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, Batı medeniyetinin teknik ve bilimsel alandaki üstünlüğünü çok açık olarak şu şekilde ifade eder: “Beşeriyet tarihinin bize gösterdiği medeniyet oluşumlarının en azametlisi, en heybetlisi olan Avrupa medeniyeti”²⁸² Bu üstünlüğüne rağmen, Batı medeniyetinin manevi yönden tamamen iflas ettiği kanaatindedir. “Biz Avrupa medeniyet dünyasının en samimi takdirhan ve hayranlarındanız. Avrupa kavimlerinin bugün ulaştıkları sanayi seviyesi her

²⁷⁹ Necdet Sakaoğlu, “19.yy’da Şeyhülislamlık”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, I, 263

²⁸⁰ Musa Kazım, “Hürriyet- Müsavat” *Sırat-ı Müstakim*, 17 Eylül 1908 (21 Şa’ban 1326), I, 4, 51.

²⁸¹ Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevâiz”, *Sırat-ı Müstakim*, 3 Eylül 1908 (7 Şaban 1326), I, 2, 27.

²⁸² Şehbenderzade, *Avrupa Siyaseti...*, 47.

mütefekkeri hayran bırakacak bir azamettedir. Lakin manevi medeniyetinin sukut ettiği zillet derecesi, tarihte misli görülmemiş bir alçaklıktır.²⁸³ Batı medeniyetine çok ağır eleştiriler yönelten Filibeli Ahmet Hilmi, Batı'nın eylem ve söylemi arasında birlik bulunmadığını ve Batının bizim için gelişmiş ordulardan daha ziyade ahlak ve sefahatiyle büyük bir tehdit oluşturduğunu ve bundan kendimizi koruyacak araçları bulamazsak mahvolacağımızı söyler: “Avrupa heyet-i içtimaiyesinin bütün tavır ve görünümü bir yalan ve riya silsilesinden ibaret olup Avrupalıların düşünceleriyle yaptıkları, emelleriyle işleri yekdiğerinin tam zıddıdır. Bizi tehdit eden, Avrupa'nın donanmaları ve orduları değildir. Bizim başımız üzerinde cılız bir iplikle asılı duran kılıç, Garp medeniyetinin bayağılık ve sefahetidir. Eğer bunlardan korunmanın çarelerini bulamazsak milli hayatımız kâbuslu bir rüya gibi mihnet ve sefalet içinde geçer; hiçbir vakit gasp edilmiş hukukumuzu istirdat ve saadetimiz istihsal edemeyiz. Bu büyük tehlikeyi artık anlamalıyız. Hayat için kolera ve vebanın tesiri ne ise hayat-ı milliye ve içtimaiye için Avrupa sefahet ve bayağılığının tesiri odur.”²⁸⁴

Batının İslam dünyasına vermeye çalıştıklarını “öldürücü zehir” diye nitelendiren Filibeli, zaten gerilemeye ve ahlaki fesada düşmüş olan biz Müslümanlar, bu kabil ihracatı talepte ve kabul etmede büyük bir düşkünlük göstererek kendi sonumuzu hazırlamakta olduğumuzu söyler. Çocuklarımızı milliyet haricinde terbiye temek, kendisini bu vatanın yabancıları yapacak fikirlerle doyurmak, zengin ve zinde bir milleti zayıf düşürmeye ve hatta mahvetmeye ve inkıza düşürmeye kâfi gelir.²⁸⁵

Avrupa Medeniyetinin üstünlüğünü açık bir şekilde kabul eden Filibeli, bu uygarlığın körükörüne taklit edilmesi durumunda toplumsal yapımızın dikkate alınmamasından dolayı başarılı olamayacağını, şayet başarılı olursa bütün milli ve manevi değerlerimizi kaybedeceğimizi söyler:

Eğer biz tarih ve soydan gelen hallerimizi, çevremizi ve milli fikirlerimizi hiç dikkate almaksızın Avrupa'yı körü körüne taklit etmeye kalkışacak olursak, sosyolojinin kesin yasalarıyla çatışmış olacağımız için; başarılı olacağımız son

²⁸³ Şehbenderzade, *Avrupa Siyaseti...*, 47.

²⁸⁴ Şehbenderzade, *Avrupa Siyaseti...*, 105.

²⁸⁵ Filibeli Ahmet Hilmi, *Müslümanlar Uyanın!*, İstanbul 1966, 59.

*derece şüpheli olmakla beraber, şayet başarılı olursak, milli ve manevi simamızı kaybetmemiz, başka bir şekle dönüştürmemiz gerekecek. Başka bir tabirle böyle bir değişimin zaruri şartı İslam'ın temel kaidelerinden uzaklaşmak olmalıdır. Şu halde yapılacak şey din duygusu ile bilimsel düsturları bağdaştırmak ve her ikisini birbirine yardımcı etmektir.*²⁸⁶

Hem takdir edilen hem de çekinceler konulan Batı medeniyetine karşı nasıl bir tutum alınmalıdır sorusuna Filibeli Ahmet Hilmi şu şekilde cevaplar: “Medeni ve sanatkâr Avrupalılarla yalnız siyaset sahasında değil, özellikle iktisadi sahada rekabet edebilmek ve yaşayabilmek için Müslümanların Avrupa zihniyetine ve marifetine sahip olması gerekir.”²⁸⁷ Bu yaklaşım birçok İslamcının dile getirdiği “düşmanın silahıyla silahlanmak” olarak kabul gören bir anlayıştır. Filibeli bu konuda daha somut bir örnek vererek modernleşmede Japonların örnek alınması gerektiğini söyler.²⁸⁸

Meşrutiyet dönemi İslamcılarında Avrupa’da uzun süre kalarak eğitimini burada tamamlamış olmasıyla diğerlerinden ayrılan Said Halim Paşa’nın gerek Avrupa hakkındaki tahlillerinin derinliği, gerekse Avrupa medeniyetinin Osmanlı’ya ithali konusundaki çekincelerine bakıldığı zaman bu durum çok daha bariz bir şekilde anlaşılabilir. Said Halim Paşa, Batı medeniyetiyle ilgili birçok çekincesi olmasına rağmen Osmanlı’nın Batı medeniyetinden yararlanmak zorunda olduğunu peşinen kabul etmektedir: Batı medeniyetinden istifade teşebbüslerimizin hezimetle neticelenmesine rağmen, şunu da itiraf etmeliyiz ki, milli terakkimizi temin için, o medeniyetten büyük ölçüde faydalanmaya mecburuz. Ancak onu aynen tatbik ile mümkün değildir. Avrupa medeniyetini millileştirmek, yani mümkün mertebe muhitimize ısıdırmak olacaktı.”²⁸⁹ Batının teknik üstünlüğünün farkında olan Said Halim, bir ülkenin tarihi ve toplumsal tecrübesinin ürünü olarak uzun bir zaman içinde oluşan kurumların başka bir ülkeden alınmasının utanç verici bir şey olduğunu söyler.²⁹⁰ Osmanlı Devleti’nin çeşitli dönemlerinde yapılan ıslahat çalışmalarının başarısızlığının esas nedenini toplumumuzun yapısının dikkate alınmaması olarak

²⁸⁶ Filibeli Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi* (Notlar ve Edisyon: Cem Zorlu), İstanbul 2004, 547.

²⁸⁷ Filibeli Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*, 547.

²⁸⁸ Şehbenderzade, a.g.m., 10

²⁸⁹ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 98.

²⁹⁰ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 90.

gören Said Halim, “memleketimiz, insan düşüncesinden çıkmış ne kadar sosyal görüş ve metod varsa, hepsine birden geniş bir tatbik alanı olmuştur.”²⁹¹ diyerek bu başarısızlığın aslında bu topraklara uygun çözümler üretilmemesinden kaynaklandığını belirtir. Ayrıca Batılılaşan aydınların batı medeniyetinin tesiri altında şahsiyetini kaybetmiş ve aşırı derecede batı hayranlığına müptela olmasından dolayı çözümleri tamamen her şeyiyle Batı’ya benzemekte bulmuşlardır.²⁹²

Said Halim Paşa, bir toplum için geliştirilmiş ve başarılı sonuçlar alınmış kanunların başka bir toplum ve ülke için aynı sonuçları veremeyebileceğini, çünkü İnsanlar gibi kanunların da, vatanları değişince, mahiyetleri de değişerek, insanları acı hüsrana düşürebileceğini söyler. O’na göre, milliyet ile medeniyet aynı şey demektir ve Batılılaşmak, kendi medeniyetimizi terk veya inkâr etmek manasını taşır. Netice olarak da kendi milliyetimizden vazgeçmek demek olur.²⁹³

Said Halim Paşa, Osmanlı’nın yüzyılların birikimi olan kurumlarının terk edilerek Batı’nın henüz ortaya çıkan ve Batı’nın siyasal ve toplumsal problemlerinin çözülmesi için geliştirilen kurumlarının taklit edilmesinin bize büyük bir felaket getireceği kanaatindedir: “Biz kuruluş devrimizden beri en hakiki bir demokrasi usulü ile yaşamış, esasen demokrat bir milletiz. Tatbik etmek istediğimiz Batı demokrasisi ise, henüz dün denebilecek bir mazide ortaya çıkmıştır. Bu demokrasi aristokratik uzun bir mazi ile eşitlik taraftarı bazı cereyanlar arasında ortaya çıkmış bir inkılâp halidir. Eşitlik taraftarı bazı cereyanlar, Batı cemiyetlerini bıktırmakta ve hükümetler bunlara karşı bazı tedbirlere başvurmaya mecbur kalmaktadırlar. Osmanlı demokrasisi ise esaslı, köklü ve kesinleşmiş bir sosyal durumdur. Bu durum, bizim fiilen yaşadığımız hayat prensiplerimizin mantıki bir neticesidir. Kökleşerek asli bir hal kazanmıştır ve bizim tarihi eserimizdir. Biz ona çözümlerle bağlarla bağlıyız. Bu bağları kesmemiz bize felaket getirir. Bizim vazifemiz memleketimize yeni bir demokrasi getirmek değil, mevcut olan demokrasiimizin gelişmesine gayret etmektir.”²⁹⁴

Said Halim Paşa, Batının üstün yanlarını kabul etmekle birlikte bunun taklit yoluyla alınmasının topluma büyük zarar vereceğini ve yılların birikimi sonucunda

²⁹¹ Said Halim Paşa, a.g.e., 86.

²⁹² Said Halim Paşa, a.g.e., 93.

²⁹³ Said Halim Paşa, a.g.e., 103.

²⁹⁴ Said Halim Paşa, a.g.e., 88.

oluşan ve bizim ihtiyaçlarımıza daha uygun geleneksel kurumları terk etmek yerine onları yeni ihtiyaçlara göre düzenlemenin daha faydalı olacağına inanmaktadır.

II. Meşrutiyet döneminde İstanbul'a gelerek çeşitli ilmi ve siyasi faaliyetlere katılmış olan Bediüzzaman Said Nursi, medrese kökenli bir ulema olmasına rağmen dönemin İslamcı eğilimlerine birçok yönüyle sahip birisidir. Osmanlı Devleti'nin en kritik dönemlerine tanık olan Said Nursi, İslam toplumunun geçirdiği değişimi İstanbul'da daha açık bir şekilde görme imkânına sahip olmuştur. Özellikle batılılaşmanın yarattığı toplumsal değişim ve bu değişimin geleneksel İslami hayatta ve kurumlarda oluşturduğu tahribatı yakından gözleme imkânına kavuşmuştur. Toplumun batı medeniyetiyle ilgi yanlış algısını şu şekilde ifade etmiştir: "Heva ve heves ile aldaticı zünub ve mesavi-i medeniyeti mehasin zan olunuyor. Hâlbuki medeniyetin hiçbir hakikati mehasini yoktur ki, islamiyet'te sarahetten veya zimnen veya iznen o veya daha ahseni bulunmasın. Elhasıl şeriat dairesinden haric olan hürriyet, ya istibdad veya esaret-i nefis veya vahşettir."²⁹⁵ Said Nursi, Batı medeniyetinin Müslümanlar açısından örnek alınabilecek bir yönünün olmadığını dolayısıyla Batı'dan alınmak istenen her şeyin daha iyisinin İslamiyet'te var olduğunu söyleyerek Müslümanlara kendi dini geleneklerine ve tarihlerine yeniden bakmalarını önermiştir. Medeniyetin heva ve heveslere hitap eden taraflarının medeniyet zannedilmesinin yanlışlığına değinmiştir.

Batı medeniyetinin maddi üstünlüklerini kabul ederek bunların alınmasından yana olan Said Nursi, batı ahlakının medeniyet olarak alınmasına karşı çıkmıştır: "Ecnebiyede terakkiyat-ı medeniyeye yardım edecek noktaları –fünun ve sanayi gibi-maal-memnuniya alacağız. Amma medeniyetin zünub(günahlar) ve mesavisi (günahlar) olarak bazı adat ve ahlak-ı seyyie ki, ecnebilerde mehasin-i medeniya-i kesiresiyle muhat olduğu için çirkinliği o kadar göstermiyor."²⁹⁶ Said Nursi'nin önemli bir ayrıntı olarak üzerinde durduğu husus, batı medeniyetinin gelişmiş refah sistemi içerisinde bazı kötülüklerin görünmediğini dolayısıyla bunların taklit yoluyla İslam dünyasına geçmesi durumunda yaratacağı tahribatın ve yol açacağı ahlaki yozlaşmanın çok daha fazla olacağını belirtmiştir.

²⁹⁵ Bediüzzaman-ı Kürdî Saîd, "Reddü'l-evhâm" *Volkan*, Sayı: 91, 10 Rebiülevvel 1327 (1 Nisan 1909), 442.

²⁹⁶ Said Nursi, "Hürriyete Hitap", *İçtimai Dersler*, İstanbul 2012, 15-16.

Batı medeniyetinin ahlakı ifsad edici yönüne rağmen medeniyetin “nev-i insaniyetin terakki ve tekemmüle, mahiyet-i nev’iyesini kuvveden fiile çıkmasına hizmet” etmesinden dolayı medeniyete karşı çıkmamanın mümkün olmadığını, bu yönüyle bakıldığında “medeniyeti istememek, insaniyeti istememek” le eş anlamlı olduğunu dile getirmiştir.²⁹⁷ Burada özellikle bazı tutucu kesimlerin batıdan gelen her şeye karşı olmalarının Said Nursi tarafından medeniyet karşıtlığı olarak değerlendirildiğini belirtmek gerekir.

Bediüzzaman Said Nursi, İslam dünyasındaki geri kalmışlığın bir nedeni olarak Müslümanların maddiyata önem vermeyip, bu konuyu ihmal etmesini gösterir. Ayrıca kötü ahlak ve şeriata uymayarak Avrupa’nın işini kolaylaştırdığını, bunun sonucunda Avrupa’nın maddi üstünlüğüyle İslam dünyasına üstün geldiğini, Müslümanların İslam’ı yüceltmek için maddeten ilerlemek mecburiyetinde olduğunu belirtir. O’na göre Müslümanların düşmanın silahıyla silahlanarak mücadele etmesi gerekir. Zira bu zamanda i’lâ-yı kelimetullahın en büyük sebebi maddeten ve mânen terakki etmeye bağlıdır.²⁹⁸

Kanun-i Esasi’nin hazırlanması sırasında batıdaki hukuki düzenlemelerden yararlanılmasına karşı çıkarak şunları söylemiştir. “Zira milyonlarla dâhilerin ecr-i ahret için istinbat ettikleri bahr-i umman gibi mesail-i şer’iye kanaat etmeyip Avrupa’ya ahkâm ve ahlakta dilencilik ve izhar-ı fakr etmek din-i İslam’a büyük bir cinayettir.”²⁹⁹

Medeniyette izlenecek yol konusunda İslamcıların, çok sık olarak başvurdukları örnek Japonların yöntemidir. Japonlar, Batılılaşırken kültürel yapılarını muhafaza etmişlerdi. “Kesb-i medeniyette Japonlar’a iktida bize lazımdır ki; onlar Avrupa’dan mehasin-i medeniyeti almakla beraber, her kavmin mabihî’l - bekası olan adet-ı milliyelerini muhafaza ettiler.”³⁰⁰ İslamcılardaki Japonya sevgisinin başka bir nedeni de Osmanlı’nın ezeli düşmanı olan Rusya’yı 1905’te yenmiş olmasıdır.

²⁹⁷ Said Nursi, “İki Mektb-i Musibetin Şehadetnamesi”, *İçtimai Dersler*, İstanbul 2012, 179.

²⁹⁸ Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Lemeân-i Hakikat ve İzâle-i Şübühât” *Volkan*, Sayı:102, 21 Rebiülevvel 1327 (12 Nisan 1909), 498.

²⁹⁹ Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Bediüzzaman-ı Kürdi’nin Fihriste-i Makasdı” *Volkan*, 2 Rebiülevvel, 1327 (24 Mart 1909), 402.

³⁰⁰ Said Nursi, “Hürriyete Hitap”, *İçtimai Dersler*, İstanbul 2012, 16.

Meşrutiyet dönemi İslamcılarında muhafazakâr tutumun en önemli temsilcisi olan Şeyhülislam Mustafa Sabri, batılılaşmaya karşı sert tutumuyla tanınmış bir kişiliktir. Mısırlı Muhammed Abduh'un modernist İslamcı ekolünün karşısında yer almıştır. Özellikle Cumhuriyetin kuruluşundan sonra Mısır'a yerleşerek, modernist İslamcı ekolü temsil eden Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Ferid Vecdi, Merağî, Muhammed Heykel, Ali Abdurrazık gibi Mısırlı aydınları eleştiren yazı ve kitaplar kaleme aldı.³⁰¹ Musa Carullah'ın *Rahmet-i İlahiye Bürhanları* adlı eserini tenkit etmek amacıyla yazdığı reddiye mahiyetindeki *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi* adlı eserini kaleme almıştır.

Mustafa Sabri Efendi, II. Meşrutiyet döneminin İslamcılarında Avrupa tarzı müteceviz bir laikleşmeden duyulan korkuları teyit eden her türlü yeniliğe karşı endişeli ve şüpheli bir yaklaşımı temsil ediyordu.³⁰² Batıcı aydınları ve bir kısım modernist İslamcılarını eleştirirken kullandığı ifadelerden anlaşılacağı gibi O, Batılılaşmanın dinimizi tahrip edeceği inancındadır: “Şimdiye kadar bizi Avrupa'nın maddi terakkilerine teşvik eden mücedditlerimizin bir kısmı âdetâ “herifler dünyalarını mamur etmişler, bizim buna gücümüz yetmiyor, yani dünyamızı mamur edemiyoruz, bari ahretimizi harap edelim” manasını andıran uygunsuz bir yol üzerine bizi teşvik etmişlerdir.”³⁰³

Meşrutiyet döneminin önemli İslamcılarında Babanzade Ahmet Naim, batıyı felsefesiyle, düşüncesiyle iyi bilenlerden biridir. Bundan dolayı da ölümünden sonra hakkında bir biyografi kaleme almış olan Muallim Mehmed Cevdet, O'nun batı hakkındaki bu bilgisini ifade eden şu satırları yazmıştır. “Avrupa ilimlerinin yayılma tarihi'nin son elli yılı yazıldığı zaman başta en müdekkik mütercim olarak Ahmed Naim anılacaktır.”³⁰⁴

Ahmet Naim'in batıyla ilgili derin bilgisi, Batı'ya bakışında daha temkinli bir tutum almasını sağlamıştır. Batının daha çok medeni yüzüyle, yani ilim ve tekniğiyle meşgul olan Babanzade, Garb ilminin aşığı, fakat maddiye mezhebi(materyalizm)nin

³⁰¹ Büyükkara, *a.g.e.*, 37.

³⁰² Bein, *a.g.e.*, 58.

³⁰³ Kara, *İslamcılık... II*, 270.

³⁰⁴ Muallim Mehmed Cevdet, *Müderres Babanzade Ahmed Naim* (Haz.: Fahrettin Gün), İstanbul 2016, 41.

düşmanı idi.³⁰⁵ O, Müslümanların tamamen Avrupalılaşmasının gayet zor, zararlı ve tehlikeli olduğuna inanırdı. Diğer birçok İslamcı da görüldüğü gibi Batılılaşma konusunda daha seçici bir yol izlenmesi gerektiğini söyler “Avrupa'nın ilimlerini ve fenleri sevmeli, adeta ona meftun olmalıyız. İçinden işimize yarar ne görürsek almalıyız. Zaten de buna memur değil miyiz? Lakin bu muhabbet ve meftuniyet bizi bize unutturmamalı, efkâr, âdât ve ahlâk-ı dinîye ve milliyemizi nazarımızda küçültmemelidir.”³⁰⁶

Babanzâde, milli, manevi ve tarihî değerlerden yoksun bir batıcılığa karşı çıkarken, geçmişten bize miras olarak kalmış olan kültür ve medeniyetin muhafaza edilmesini istemiştir. Fen ve teknikteki ilmî terakkiyi takip etmeli, garba yüzümüzü dönerken şarkın kadîm mirasının da yabana atmamalıyız fakat en nihayetinde kalıcı olan sermayeyi kendi özümüzde aramalıyız. Ona göre Avrupa hükemasının birbiriyle çelişen, ekseriyetle kendi kendini yıkan, temeli hep ihtimaller üzerine dayanan o bitmez tükenmez felsefe nazariyelerini bilmeyi en büyük deha ve marifet sayanlar, biraz da hakikatin özünü ihtiva eden tasavvuf adıyla bir İslâm felsefesinin mevcut olduğunu, bu kıymetli ilmin pek zengin kütüphaneler vücuda getirdiğini müşahade etmelidirler.³⁰⁷

Ahmet Naim, Batı'nın teknik ve ilmi üstünlüğünü kabul etmekle birlikte, Müslümanların Batı'ya dönerek kendi tarihsel birikimlerini unutmalarına ve buna önem vermemelerinin yol açacağı sakıncaları şu şekilde ifade etmiştir:

Bizim bu kadar muhkem ve metin, bu kadar esaslı bir felsefemiz varken zihinlerimizi yabancı fikirlerin evham seline kaptırmaya niçin muhtaç olalım? Hâsılı Batı'dan alacak çok şeyimiz varsa Arap'tan alacağımız da onlardan az değildir. Belki ehemmiyetçe onlardan üstündür. Her çeşidi binlerce ciltlere ulaşan, tefsire, hadise, akaide, tasavvufa, ahlâka, fıkha, tarihe, siyere, biyografiye ve hatta edebiyata ait Arapça kitapları tamamen Türkçeye tercüme etmedikçe, onların muhtevasına tamamen vakıf olmadıkça, lisanımızın istiklâlini tamamen elde etmedikçe Arapçadan uzak duramayız. Gerçi Kur'an ve Hadis Arapça oluşlarını muhafaza edip dururken

³⁰⁵ Mehmed Cevdet, a.g.e., 41.

³⁰⁶ Ferdi Ertekin, *Geç Dönem Osmanlı Düşüncesinde Muhafazakâr Yenileşme Arayışları (1878-1918)* Ahmed Cevdet Paşa, Babanzade Ahmed Naim, Elmalılı Hamdi Yazır, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2014, 105.

³⁰⁷ Ertekin, a.g.e., 106.

*kıyamete kadar bu lisanın tahsilinden müstağni olamayacağız. Binaenaleyh mevcut ilim ve fennin ulaştığı olgunluk seviyesine yükselmek için yabancı dillerden hiç olmazsa birini tahsil etmek nasıl zaruriyse bizim milliyet duygumuzu, milli düşünce ve ahlâkımızı muhafaza etmek, yabancı geleneklerden kendimizi korumak, hâsılı bir milletin medenileşme yolunda, terakki alanında yol alabilmesine en büyük teşvik aracı olan, geçmiş övünçlerimizi unutulmaktan kurtarmak için Arap dilini tahsil etmek de öylece zaruridir.*³⁰⁸

2.2.3. II. Meşrutiyet Döneminde İslamcılarında İslamcılık Düşüncesi

1876'da I.Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre sonra Meclis-i Mebusan açılmış ancak Osmanlı-Rus Savaşı'nın çıkmasıyla meclis kapatılmış, sonrasında Kanun-i Esasi'nin resmen olmasa bile fiili olarak rafa kaldırılmıştır. Kanun-i Esasi'nin yürürlükten kaldırıldığı bu dönem Osmanlı Devleti'nde "istibdat dönemi" olarak adlandırılmıştır. Kısa süren bu Meşrutiyet sevinci, halkın hürriyet havasını az da olsa solumasına imkân sağlamıştır. Meşrutiyetin yeniden ilan edilmesi için farklı görüşlere sahip aydınlardan Jöntürkler Cemiyeti kurulmuştur. Bu cemiyet üyelerinin ortak paydası Meşrutiyetin yeniden ilan edilmesi ve Kanun-i Esasi'nin yürürlüğe konmasıdır. Bu cemiyetin içerisinde aktif olarak yer almamış olsalar bile İslamcı aydınlar da Jöntürkler'in Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi'ye dair beklentilerinde benzer düşüncelere sahiptiler. İstibdat rejimini değiştirerek Meşrutiyet'in yeniden ilan edilmesi için çabalayan bu Jöntürkler'e İslamcılar da katılarak Abdülhamid karşıtı muhalefetin bir parçası oldular.

İslamcılık düşüncesinin ortaya çıkışı, nedenleri ve ileri sürdükleri fikirlere baktığımız da bu akımın salt bir dini hareket olmadığı, belli siyasal hedeflere ve toplumsal tahayyüllere sahip olduğunu görmekteyiz. İslam, sadece bir inanç manzumesi olmaktan çıkarak, ötekileştirdiği fikir ve ideolojilerin düşünce ve metotlarını kullanarak kendini var kılma, meşrulaştırma ve yeniden tanımlama arayışı içerisine girmiştir. "İslamcılığı geleneksel İslam'dan ayıran en önemli fark, batı kaynaklı fikirlerin etkisiyle dinin kendisini doğrulama-meşrulaştırma biçiminin değişmesidir. İslamcı ideolojide İslam, Batılı ideolojiler modelinde bir dünya görüşü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en kesin görünüşü; dinin artık doğruluğunu müteal(aşkın) onamada araması, aşkın bir gücün varlığı ve iradesine dayanak olarak

³⁰⁸ Ertekin, *a.g.e.*, 106.

gösterilmesi yerine, tamamıyla rasyonel biçimlerde doğruluk ve haklılık arayışlarına geçilmesidir. Meşruluğun çağın gereklerine, akla uygunluğunda aranmasıdır.”³⁰⁹

İslamcılığın siyasi bir ideoloji olarak ortaya çıkışı Tanzimat aydınlarına dayandırılmakla beraber bu ideolojinin popüler bir siyasi program çerçevesinde sunulması Cemaleddin Efgani’ye aittir. Bu fikrin İttihad-ı İslam düşüncesi etrafında bir dış politika faktörü olarak kullanılması ise II. Abdülhamid döneminde olmuştur.³¹⁰ Abdülhamid, İttihad-ı İslam düşüncesiyle İmparatorluğun dağılmasını engelleyerek, Müslüman toplulukları bir arada tutmanın bir aracı olarak bu siyasete yönelmiştir.

Meşrutiyet dönemi İslamcılık düşüncesinde Cemaleddin Efgani (1838-1897) ve Muhammed Abduh (1849-1905)’un fikirlerinin etkisini görmek mümkündür. Efgani, İslam birliği siyasetini Müslümanların gündemine taşıyarak başta Osmanlı Devleti olmak üzere İslam ülkelerinin emperyalizmin tahakkümünden bu sayede kurtulabileceklerine inanmıştır. Efgani Müslüman topluluklarında milli bir uyanışı sağlarken bunun ümmetin birliğine zarar vermeyecek şekilde yapılmasını, kavmi asabiyetin hiçbir zaman dini asabiyetin önüne geçmemesi gerektiğini söylemiştir. Efgani, din bağı, hac ve hilafet olarak üç temel üzerine oturduğu kapsamlı ve derin bir İslam birliği ideolojisi geliştirmiştir.³¹¹ Efgani’nin öğrencisi ve en önemli takipçisi olan Muhammed Abduh’un İslam Birliği düşüncesi Efgani’ye yakın olmakla beraber bazı noktalarda ondan ayrılır. Abduh’a göre İttihad-ı İslam, siyasi birlik yerine Müslümanlar arasında yakınlaşma, dayanışma ve yardımlaşmaya dayanan dini-kültürel bir birlik olarak anlaşılmalıdır. Müslüman toplumlar arasındaki farklılaşma merkezî olmayan bir sistemin daha kolay uygulanabilmesine olanak sağlar. İstibdat rejimlerine karşı şura ve kanun hâkimiyetini savunmuştur.³¹²

II. Meşrutiyet döneminde aktif bir siyasi hayatın içine giren İslamcılar belli-başlı problemlerle karşı karşıyaydılar. Bu problemlerin ilki Meşrutiyet yönetiminin

³⁰⁹ Türköne, *a.g.e.*, 26.

³¹⁰ İslamcılığın bir dış politika unsuru olarak Abdülaziz döneminde, siyasi bir ideoloji olarak da Tanzimat döneminde ortaya çıktığını öne süren bir çalışma için bkz: Türköne, *ag.e.*, 33, 37-38.

³¹¹ Karaman, *a.g.m.*, 462.

³¹² M.Sait Özervarlı, “Muhammed Abduh”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 485, “Mısır’ın kendine has özelliği dolayısıyla müstakil bir devlet olmasını desteklemesi Abduh’u İslam birliği siyasetinde böyle bir değişikliğe yöneltmiştir.” *Bkz.* Özervarlı, *a.g.m.*, 485.

³¹² M. Orhan Okay-M. Ertuğrul Düzdağ, “Mehmed Akif Ersoy”, *DİA*, İstanbul 2003, 436.

İslam düşüncesi ve geleneğindeki dayanaklarını ortaya çıkarmak, Meşrutiyetin İslam'ın öngördüğü bir yönetim modeli olduğunu ispatlamaktı. Nass'ların bu amaçlara uygun olarak yeniden yorumlanması ve bu düşüncelere hizmet edecek kaynakların derlenmesi en önemli çabalarından biriydi. Bu düşüncelerin en iyi ifadesini Akif'in şiirlerinde görmekteyiz:

“Yedi yüz yıllık eserlerle bu dinin hala,

İhtiyacatını kabil mi telafi? Asla

Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı,

Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı”³¹³

Modernist İslamcılık düşüncesinin önemli özelliklerinden birini oluşturan “asrın idrakine” hitap etme düşüncesi hem Akif'te hem de diğer İslamcılar da çok sık vurgulanan bir hususiyettir. Batıda gelişen bilim ve teknolojinin arkasındaki esas gücün, rasyonel araştırma yöntemlerinin kabul edilmesi olarak gören İslamcılar, İslamiyet'in akılcı yönüne vurgu yaparak Batıdaki gelişmelere karşı temkinli yaklaşan dindar kesimi ikna etmeye ve tepkilerini önlemeye çalışmışlardır. İslam'ın geleneksel düşünme biçimlerinin günümüz sorunlarını çözemeyeceğine inanmışlardır. Dinin toplumsal değişime eşlik ederek değişmesi, dinin hayatietini koruması için gereken bir özellik olarak önemsenmiştir. Aşağıdaki şiirde Akif bu duyguyu çok iyi ifade etmiştir:

Hoca, mâdem ki bu din: Dîn-i beşer, dîn-i hayât,

Beşerin hakka refik olmak için vicdânı,

Beşeriyetle yürümektir şânı.

Yürümez dersen eğer, rûhu gider İslâm'ın³¹⁴

Mehmet Akif'in yakın dostu olan Babanzade Ahmed Naim, birçok konuda muhafazakâr görüşleriyle ön plana çıkmasına rağmen İslamcılık konusunda Akif'le benzer görüşlere sahiptir. İslamiyetin gelenek ve efsaneye dönüştürülmesine karşı

³¹³ Mehmed Akif, *Safahat*, 378

³¹⁴ Mehmed Akif, *Safahat*, 379.

olan Babanzade, Yahya Kemal'in *Tevhîd-i Efkar*'da çıkan yazılarına tepki olarak kendisine hitaben söylediği şu ifadeler onun İslamcılık anlayışının anlaşılmasında önemli bir veri olarak değerlendirilmelidir: "İslamiyete sizin ettiğiniz zararı bu aralık kimse etmiyor. Zaten delalete düşmüş bu zavallı milleti daima şaşırtıyorsunuz. Bir zamanlar Türkçülükle, şimdi de İslamiyet'i efsaneler üzerine kurulmuş bir din gibi göstererek... Beyefendi! İslamiyet'te ölümlere ibadet, mezarlarına muhabbet, ölmüş insanları filan veya falan semtte hazır ve nazır zannetmek gibi itikatlara yer yoktur."³¹⁵

Değişime karşı direnen medrese ve ulema kesiminin entellektüel kapasite ve zihniyet olarak çağın çok gerisinde kaldığını iddia eden Filibeli Ahmet Hilmi, bu kesimlerin, Müslümanların batılı düşünceleri aynen kabul etmekle, geleneksel yapılarını koruyarak cahil kalma arasında bir ikileme sürüklendiğini ifade eder: "Ulemanın ekseriyeti hala zaruri ıslahat ve fikirlere karşı çıkmaya ve direnme zihniyetine sahip. Ulemanın ilmi mevcut zamana ve şartlara uyumlu değil. Muasır zihniyet ve ilimden kopuklar ve bunlara muhalefet ediyorlar. Netice olarak, Müslümanları şu iki sakat ve fena seçenekten birini kabul etmeye zorluyorlar: tabiatçılığı, şüpheciliği ve dinsiz felsefeleri kabul etmek ya da kendi dinlerinden ve milli hasletlerden uzaklaşmak veyahut ilim ve irfana karşı bir nefret hissi oluşturmak ve netice olarak cehalette inat."³¹⁶ İslam dini ile batılı bilim ve teknoloji arasında herhangi bir çelişkinin olamayacağını öne süren Filibeli, "İslam dini, hikmet ve hakikat bakımından ilimlerin ve fenlerin aleyhinde bulunmaz. Fakat icihadların semeresi olan ve artık İslam'ın hakikatının yerini tutmuş bulunan bugünkü düşünce sistemi ile bilimsel verileri bağdaştırmanın imkânı yoktur."³¹⁷ Filibeli Ahmet Hilmi, İslamcı modernleşme fikirlerinin özellikle Osmanlı gibi İslam dünyasının lokomotif gücünü oluşturan bir devlette taraftar bulmamasının büyük bir eksiklik olduğunu bunu da, değişime karşı dirençli medrese ulemasının olumsuz tutumuna bağlar: "Şeyh Abdüh, Cemaleddin-i Afgani, Ahmed Han gibi zatların açtığı çığır Mısır ve Hindistan'da birçok taraftar bulmuştur. Şurası üzüntü vericidir ki, bu yeni çığırılar, en büyük iki İslami merkezde, Türkiye ve İran'da hiçbir destek bulmamıştır.

³¹⁵ Yahya Kemal, *Siyasi ve Edebi Portreler*, İstanbul 2014, 54.

³¹⁶ Bein, *a.g.e.*, 45.

³¹⁷ Filibeli Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*, 545.

Muhafazakârlık ve eski âlimlere bağlılıkta bu iki merkez en büyük taassubu göstermiştir.”³¹⁸

Yazdığı şiirlerde ve yazılarda ümmet fikri etrafında, kültür ve inanç temeline dayalı, adı konmamış bir milliyet görüşünü ortaya koyarak, milliyet fikriyle İslam idealleri arasında bir te’lif yolu bulmaya çalışan Akif, çağın getirdiği sorunlara karşı İslam’ın temel kaynaklarına dayanarak çözümler üretmeye çalışmıştır.³¹⁹ Akif, dinin günlük hayatla beraber ve onu içine alarak yaşamasını, zamanın ihtiyaçlarına uygun çözümler getirmesini istemektedir.³²⁰ Akif’in İslâmcılığı, gelenekten kaynaklanan taassup içeren bir İslâmcılık değil; modernist bir İslâmcılıktır. “sadr-ı İslâma dönmek” yani İslâmiyet’i temel ve asli özellikleri ile yeniden ortaya koyarak, Kur’an’dan ve Asr-ı saadet’ten ilham alarak bugüne seslenmek, hakikatin üzerinde dine bulaştırılmış bid’at ve hurafeleri temizlemektir.³²¹ İslamiyet’te reform yapmak isteyenlerin din konusundaki cehaletlerini eleştirerek “kezalik şeriatın gerçekte ne olduğunu azıcık bilselerdi dine yenilik sokmak şöyle dursun onun en eski yani en sahih şekline rücu etmek ihtiyacını görürlerdi.”³²² Tarihsel süreç içerisinde bozulan ve dinin doğru anlaşılmasının önündeki bir engel olarak gördüğü geleneğin de çağın ihtiyaçlarına cevap veremeyeceğini söyler. İslam’ın modernleşmesi önündeki engellerden birini oluşturan gelenekçi-muhafazakâr tutumların özellikle Osmanlı ve İran’da hayat bulmasına hayıflanarak Filibeli Ahmet Hilmi, Egani, Abduh ve Ahmet Han gibi önemli düşünürlerin taraftar bulmamasını taassuba bağlamaktadır. “Şeyh Abduh, Cemaleddin-i Afgani, Ahmed Han gibi zatların açtığı çığır Mısır ve Hindistan’da birçok taraftar bulmuştur. Şurası üzüntü vericidir ki, bu yeni çığırlar, en büyük iki İslami merkezde, Türkiye ve İran’da hiçbir destek bulmamıştır. Muhafazakârlık ve eski âlimlere bağlılıkta bu iki merkez en büyük taassubu göstermiştir.”³²³

İslamcılarının daha muhafazakâr-gelenekçi kanadını temsil eden Şeyhülislam Mustafa Sabri ise İslam’ın çağdaş ihtiyaçlar doğrultusunda yenilenmesini kabul etse

³¹⁸ Filibeli Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*, 545.

³¹⁹ Orhan Okay, *Mehmet Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, İstanbul 2010, 55.

³²⁰ M. Ertuğrul Düздаğ, *Mehmed Akif Mısır Hayatı ve Kur’an Meali*, İstanbul, 2003, 159.

³²¹ B. Zakir Avşar, “Siyasal İletişim Bağlamında Bir Biyografi Çalışması: Mehmet Akif Ersoy” (gazi.edu.tr/posts/download?id=13460) 4. (Erişim: 12.02.2016).

³²² Düздаğ, *M. Akif*, 123.

³²³ Filibeli Ahmet Hilmi, *İslam Tarihi*, 545.

de, değişim ve modernleşmenin dinin tahrif edilmesine yol açacağı endişesiyle bazı kaygılarını dile getirmiştir. “Ben Müslümanların maddeten ve ahlaken inhitatını ve belki kısmen iflasını inkâr edenlerden ve buna çaresiz olacak uyanış ve teceddüt yollarının önüne set çekmek isteyenlerden değilim. Ancak buna çare olacak diye açıktan ve veya gizliden din-i İslam’ın tahrib veya tahrifine lüzum gösterilirse o zaman ben, Müslümanların bu sefalet halinde kalmalarını haklarında daha hayırlı görürüm. Ve bu sefaleti de yine hiç olmazsa din-i İslam’ın esasına sahip kalmış olmakla beraber ahkâmı ile amel olmak hususundaki kusurlarına, gevşekliklerine karşı bir te’dib-i İlahiye hamlederek müteselli olurum. Ve ben Müslümanların mes’ud bir dünya yüzüne çıkmasını samimi vicdanımla arzu eylediğim halde dinimizin üzerine basarak erişebileceğimiz yüksek dünyamıza lanet ederim. Biz o yüksek dünyaya çıktığımız zaman İslamiyet de dest-i İ’tisamımızla fark-ı ihtiramımızla da bulunmalıdır.”³²⁴

Akif siyasi İslamcılar arasında kendine mahsus bir terkinin sahibi olarak görünmektedir. Bir dünya nizamı olarak ele aldığı İslam’ı daima çağındaki meselelere en isabetli çözümler üretecek şekilde takdim eder. Akif’in İslamcılığının esasını inançta, emir ve yasaklarda kaynağını İslam’dan alan bir hayat tarzı ile çağdaş medeniyetin İslam’a aykırı olmayan güzelliklerinin telifi teşkil eder.³²⁵ *Süleymaniye Kürsüsünde* kitabı ile onun İslam ideali şekillenmeğe başlamıştır.³²⁶

II. Meşrutiyet dönemi İslamcılığında çok önemli bir yere sahip olan Cemaleddin Efgani’nin İslamcılar üzerindeki etkisi çok barizdir. Bu etkinin en açık görülebildiği yer *Sırat-ı Müstakim* sayfalarıdır. Mehmet Akif, Cemaleddin Efgani ve öğrencisi Muhammed Abduh’un yazılarını tercüme ederek dergide yayınlamıştır. Ancak Efgani’nin inkılâpçı İslamcılığından ziyade öğrencisi Muhammed Abduh’un teccidçi İslamcılığına daha yakınlık duymuştur. Akif, “Şeyh Abduh’u çok severdi. Onun “yüreklere ruh-i gayret, ruh-i şehamet nefh eden sihr-i mübin-i beyanı karşısında hayran olurdu.”³²⁷ Akif, ihtilal yoluyla inkılâp taraftarı olan Cemaleddin Efgani’nin inkılâpçı düşüncelerini tasvip etmemekte, maarif ve ıslahat yoluyla İslam

³²⁴ Şeyhülislam Mustafa Sabri, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi Musa Carullah Bigiyef’e Reddiye* (Transkrip: Sibel Dericioğlu), İstanbul 1998, 228-229.

³²⁶ Okay, *a.g.e.*, 53.

³²⁷ Eşref Edib, *a.g.e.*, 293.

âleminin kalkındırılmasını savunan talebesi Mısırlı Muhammed Abduh'un düşüncelerini paylaşmaktadır. *Asım*'da Efgani ile Abduh'u konuşturarak yirmi günde inkılâp isteyen Efgani'ye karşı ıslahatçı Abduh'un fikirlerini destekler.³²⁸

“Mısır’ın en muhteşem üstadı Muhammed Abdu,

Konuşurken neye dairse Cemaleddin’le

Der ki tilmizine Afganlı:

“Muhammed, dinle!

İnkılab istiyorum, başka değil, hem çabucak.

Öne bizler düşüp İslam’ı da kaldırmazsak,

Nazariyyat ile bir şeyler olur zannetme...

O berahini de artık yetişir dinletme!

Çünkü muhtac-ı tezahür değil isti’dadın..”

“Şüphe yok, hakk-ı semuhileri var Üstadın...

Gidelim bir yere, hatta şu bizim Sudan’a;

Yeni bir medrese te’sis edelim urbana.

Daha üç beş de faziletli mücahid bulalım,

Nesli tehzib ile i’la ile meşgul olalım.

Çıkarıp gönderelim, hâsılı, Şeyhim yer yer,

Oradan âlem-i İslam’a Cemaleddin’ler.”

-“Bu fakat yirmi yıl ister ki kolay görmüyorum...

Yirmi günlük işe bak sen”

-“ Kulunuz ma’zurum.”

Kıssadan hisse çıkarsak mı, ne dersin Asım!

Anlıyorsun ya, zararı yok, daha iy’ anlaşalım:

İnkılab istiyorum ben de, fakat Abdu gibi...

Yoksa ellerde kör alet efeler tertibi,

Babiâli’leri basmak, adam asmakla değil.³²⁹

Said Halim Paşa, İslamcılık konusunda dönemin birçok İslamcı aydınından oldukça farklı ve özgün fikirler ortaya koymuş bir siyaset ve düşünce adamıdır. “Fikir alanında İslamcılarının lideri sayılan³³⁰ Said Halim Paşa, İslamlaşmak olarak

³²⁸ Düzdağ, *M. Akif*, , 14-15

³²⁹ Mehmet Akif, *Safahat*, 402.

³³⁰ Bostan, *a.g.e.*, 109.

adlandırdığı İslamcılığı, “İslamiyet’in inanç, ahlak, yaşayış ve siyasete ait esaslarının tam olarak tatbik edilmesi” olarak tarif etmiştir.³³¹

İslam’ın evrensel karakterinin zamanla İslamiyet’i benimseyen milletler tarafından bozulduğunu söyleyen Said Halim Paşa, bütün ilmi gerçekler gibi İslami gerçeklerin de vatani yoktur. Nasıl, bir İngiliz matematiği, bir Alman astronomisi, bir Fransız kimyası olamazsa; ayrı ayrı Türk, Arap, Acem yahut Hint Müslümanlığı da olamaz.³³² İlmî yahut ahlaki herhangi bir hakikat, millileşmek için, en büyük özelliği bulunan tarafsız ve beynelmilel olan mahiyetini kaybetmeye mahkûmdur. İslam ahlakı da bu akıbete uğradı ve İslamiyet’i kabul etmiş olan milletlerin ırki ve ırsi hurafeleri arasında, yüce mahiyetini kaybetti gitti.³³³ İslam ahlakının ayırıcı özellikleri hürriyet, eşitlik ve dayanışma fikirlerine³³⁴ dayandıran Halim Paşa, Osmanlı Devleti’nin modernleşme çabalarını ise şu şekilde değerlendirir: “Batı medeniyetinin tesirleri ile meydana gelen ve günümüzde ‘Osmanlı Rönesansı=Osmanlı Uyanışı’ diye adlandırılan hareket, ikinci bir “İslam’dan uzaklaşma”dır.”³³⁵ Müslümanların siyasal ve toplumsal meselelerinin değerlendirilmesinde, batıdaki gelişmelere göre değerlendirilmesinin yanlış olacağını söyleyen Halim Paşa, İslam dininin sunduğu dünya görüşünün, Batı’daki uygulamalardan farklı olduğunu vurgulamıştır.³³⁶ Batıdaki gelişmelerle İslam dünyasında Batı taklitçiliğinin Müslümanları kimliksiz hale getirdiğini, Batı’da üretilen ve Batı’nın problemlerine çare olacak fikirlerin aydınlarımız tarafından taklit yoluyla benimsenmesinin hiç bir sorunumuzu çözemeyeceğine inanan Said Halim Paşa, “Bir Kant’ın yahut Spencer’in ahlak görüşüne inanan, sosyal hayatta Fransız, siyasette İngiliz usulünü kabul eden bir Müslüman, ne kadar bilgili olursa olsun, ne yaptığını bilmeyen bir kimseden başka bir şey değildir.”³³⁷ Said Halim Paşa, taklitçiliğin başka bir yönüne de vurgu yaparak Türk milletinin benliğini unutturacak

³³¹ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 186.

³³² Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 206.

³³³ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 198.

³³⁴ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 171.

³³⁵ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 201.

³³⁶ Karaman, *a.g.e.*, I, 85.

³³⁷ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 186.

şekilde, farklı milletlerin kültürel değerlerini kabul etmeye sevk eden bir İslamcılık anlayışına da karşı çıkmıştır.³³⁸

Bir toplum için en uygun siyasi rejim, onun sosyal yapısını, ihtiyaçlarını en güzel şekilde karşılayan ve siyaset esaslarını en doğru olarak ortaya koyabilen yani onu tam olarak ifade eden rejim³³⁹ olarak değerlendiren Said Halim Paşa İslam yönetim sistemini, Aristo'nun siyaset felsefesini andıran bir seçkinler gurubuna dayandırır. Said Halim Paşa, İslamiyet'in, önder olma hakkını, sadece insanların en faziletliilerine, en akıllılarına ve en alimlerine bıraktığını söyler.³⁴⁰ Bununla birlikte İslam toplumunun genel karakterinin seçkinlerin tahakkümünü engelleyen bazı sınırlandırmalar getirdiğini bu yönüyle İslam cemiyetinin hem demokratik, hem de aristokratik bir nitelik taşıdığını şöyle ifade eder: "Taşıdığı dayanışma, adalet ve insanseverlik fikir ve hislerinden dolayı demokratik, kanuna, ananeye ve baştakilere itaat, şahsi üstünlüklere, fazilet ve ilme gösterdiği hürmet ile de aristokratiktir."³⁴¹

Batıda gelişen "milli irade" fikrinin İslam'da bir dayanağının olmadığını düşünen Said Halim Paşa, bu fikre karşı çıkarak "Milli irade sun'idir ve gerçekte çoğunluğu temsil etmemektedir. Çoğunluk gücünü sadece sayı çokluğundan alır. Hakkın ve hikmetin en az tesir edebildiği yer ise kalabalıklardır."³⁴² Bugünkü Müslüman aydınların Şeriatın hâkimiyeti ilkesi yerine bir başkasını "Milli iradenin hâkimiyeti" ilkesini tercih ettikleri görülmektedir. Hâlbuki bu zihniyete sahip olan Müslümanlar yanlış yoldadır. Batının bu son çıkan "her derde deva" milli irade hâkimiyeti prensibi de daha önce yine batıda çıkmış öteki "her derde deva" görüşleri kadar yanlıştır.³⁴³

İslam'ın getirdiği sosyal düzenin Batı'daki yapıdan çok daha ileri düzeyde olduğunu söyleyen Said Halim Paşa, İslam'ın öngördüğü sosyal ahlakı ve bireye tanınan geniş hürriyeti şu şekilde açıklar: "İslamın sosyal ahlakı tam ve geniş bir şahsi hürriyet esasına dayanır. İslam ahlakı, bu hürriyeti insanlara, Allah'a imanın bir neticesi olarak kabul ettirir. İslamiyete göre hürriyet, öyle insanların kullanıp

³³⁸ Ferhat Ağırman, *Yaşadığı Dönemin Fikirleri Işığında Said Halim Paşa ve Düşünceleri*, (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2007, 82.

³³⁹ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 250.

³⁴⁰ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 188.

³⁴¹ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 172.

³⁴² Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 228.

³⁴³ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 226.

kullanmamakta serbest olduğu veya kanun koyucunun istediği zaman verip, istediği zaman alabileceği siyasi bir hak değildir. Hürriyet müslümana, kabul ettiği din ve rehber tanıdığı ahlak tarafından verilmiş bir vazifedir. Her Müslüman, elinden geldiği kadar hür olmak vazifesiyle mükelleftir.”³⁴⁴ Eşitliği, her ferde kendi arzusu ve istidadına göre serbestçe gelişip ilerleyebilmesi hakkını tanımak olarak gören Said Halim Paşa, İslam cemiyetindeki şahsi üstünlüğün Avrupa’da olduğu gibi bir sınıfsal üstünlük olmadığını şahsi üstünlüğün, ancak İslami esasları daha iyi anlayarak, daha güzel tatbik etmek suretiyle elde edilebileceğini düşünmüştür.³⁴⁵

Meşrutiyet dönemi İslamcılarını kendi fikirlerini batılı form ve kavramlar içerisinde ifade etmişlerdi. Özellikle Aydınlanma felsefesinin ürünü olan düşüncelerin İslam geleneğinde kullanıldığı bağlamların tamamen dışında ve yeni yorumlarıyla ifade edilmesi İslam’ı hem güncel ihtiyaç ve taleplere göre yeniden yorumlama, hem de Batıdaki gelişmelerin alınması önündeki geleneksel tutumların değiştirilmesi için başvurulan bir yöntemdi. Bu dönemin belli başlı İslamcı aydınları “Aydınlanma felsefesinin içinden doğmuş fikirleri kendi düşünce sistemlerine yedirmeleriyle”³⁴⁶ ortaya sentezci ve eklektik bir İslam fikri ortaya çıkmıştır.

Said-i Nursi, İslam dünyasında yaygın olan Batı taklitçiliğinin İslam dünyasında herhangi bir gelişmeye yol açmayacağını, Batıda Hıristiyanların dinlerinden uzaklaştıkça geliştiğini ve ilerlediğini, oysa İslamiyet’in bilimi ve ilerlemeyi sürekli olarak teşvik ettiğini, dolayısıyla İslam dünyasının kalkınmasının batıya özenmekle sağlanamayacağını çünkü “ bu memleket insanların makine-i tekemmülâtının buharı diyanettir”³⁴⁷ diyerek din dışında bir çözüm arayışında olan batılılaşmacı aydınları eleştirmiştir. Ona göre geri kalmamızın sebebi din değil tam tersine dinimize riayetsizliktendir. Hem de intizam-ı idareden ziyade tehzib-i ahlaka muhtacız”³⁴⁸ Said Nursi, birçok İslamcının sıkça dile getirdiği gibi İmparatorluğun

³⁴⁴ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 189.

³⁴⁵ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 192.

³⁴⁶ Mardin, *Bediüzzaman...*, 65.

³⁴⁷ Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Yaşasın Şeriat-ı Ahmedî” *Volkan*, Sayı:77, 25 Safer 1327 (18 Mart 1909), 371.

³⁴⁸ Bediüzzaman Said-i Kürdi “Lemean-ı Hakikat” *Volkan*, Sayı:101, Rebiülevvel 1327(11 Nisan 1909), 494.

manevi sağlamlığı açısından Kur'an'a dönmenin zorunlu olduğu inancıyla harekete geçmiştir.³⁴⁹

İslamcıların modernist kanadına yönelttiği eleştirilerle muhafazakâr kanadın sözcülüğünü yapan Mustafa Sabri Efendi, *Beyanü'l-Hak* dergisinde Musa Carullah'ın reformist fikirlerini eleştirmekteydi. Musa Carullah, *Rahmet-i İlahiye Bürhanları*³⁵⁰ adlı eserinde Allah'ın geniş rahmeti kâfirlerin sonsuza dek cehennemde kalmalarına izin vermeyeceğini iddia etmiştir. Buna reddiye olarak *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*³⁵¹ adlı eserini yazan Mustafa Sabri, "Ehl-i Sünnet itikadına sadık kalarak kâfirlerin niçin sonsuza kadar cehennemde kalacaklarını akıl ve nakil delillerine dayanarak açıklamış ve savunmuştur."³⁵² Mustafa Sabri, İslamın batılı bir gözle ve batılı metotlarla incelenmesinin yanlış sonuçlara götüreceğine "değinerik batının vicdan özgürlüğü görüşünün İslam'da yeri olmadığını iddia etti."³⁵³

Elmalılı Muhammed Hamdi de, dönemin birçok aydını gibi modern değerler ile geleneksel değerler arasındaki gerilimi aşma yönünde bir çabanın içinde olmuştur. Batılı bilimsel gelişmelere Müslümanların kayıtsız kalmamalarını öneren Elmalılı Hamdi, Batı'nın bilim ve felsefe alanındaki birikiminden yararlanılması gerektiği düşüncesindedir. Bu yönleriyle modernist bir İslamcılık anlayışına sahip olan Elmalı, İslamiyetin insanlığın dünyevi saadetini temin etmeye ve dünyanın imarına çalışmaya teşvik ettiğini söylemiştir. "Din-i İslam yalnız beşeriyetin vazife nokta-i nazarından tehziyle iktifa etmemiş, hakk-ı saâdetine de pek büyük vüs'at vermiştir. Târik-i dünyalığı teşvik etmemiş, hayat-ı dünyadan da istifadeye ve umran-ı âlem ile alakadar olmaya terğib eylemiştir."³⁵⁴ Müslümanların içinde bulunduğu kötü koşulların İslamın ruhundan uzaklaşmış olmalarına bağlayan Elmalılı, İslam'ın gaye edindiği idealin bugünkü medeniyetin çok üstünde bir gelişmeyi amaçladığını ifade eder: "Son zamanlarda Müslümanların inhitatı hep medeniyet-i İslamiye'nin ruhundan tebâ'üd etmeleri hasebiyle vâki' olmuştur. Hâlbuki Müslümanlığın gaye-i

³⁴⁹ Mardin, *Bediüzzaman...*, 59.

³⁵⁰ Bu risalenin sadeleştirilmiş bir versiyonu için bkz.: Musa Carullah Bigiyev, *Evrensel Kurtuluş* (Sad.: Hikmet Akpur), İstanbul 1991.

³⁵¹ Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye* (Transkrip: Sibel Dericioğlu), İstanbul 1998.

³⁵² Karaman, *İslami Hareket*, IV, 37.

³⁵³ Mardin, *Bediüzzaman...*, 148.

³⁵⁴ Elmalılı, *a.g.e.*, 278-279.

kemâli, bugünkü terakkiyat-ı beşeriyenin pek ve pekçok ilerisinde bir medeniyet-i âliye olduğunda şüphe yoktur.”³⁵⁵ Elmalılı Hamdi Efendi’nin düşüncelerinde hem klasik hem de modernist unsurlara yer vermeye, sentezci bir yaklaşım ortaya koymaya, gelenek ile modernizmi telif etmeye çalışmıştır.³⁵⁶

Meşrutiyet dönemi İslamcılığının gelenekçi kanadında yer alan Babanzade Ahmet Naim, *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yazılar kaleme almıştır. Babanzade, medrese eğitimi almamasına ve modern eğitim kurumlarında yetişmesine rağmen dini ilimler konusunda kendi kendini yetiştirmiş, özellikle hadis alanında yetkin bir ilim adamı olarak kabul görmüştür. Galatasaray Sultanisi’ndeki öğreniminin ardından hem burada hem de Darü’l-Fünun’da dersler vermiştir. Aldığı modern eğitime rağmen siyasi ve sosyal problemlerin çözümünü Kur’an ve sünnete dönüştürmüş olması hadis ilmiyle meşgul olmasına bağlanabilir.³⁵⁷ Zamanın değişmesiyle nasların değişmeyeceğini düşünen Ahmet Naim’e göre İslam’ın emirleri yalnız itikat ve ibadetlerden ibaret değildir. İslam insanlar arasındaki muamelat, muhakemat ve cezalara da şamildir. Buna göre Avrupa’da ortaya çıkan din ve dünya işlerini ayırmak prensibi İslam’a uymaz. Kitap, sünnet, icma ve kıyasla tesbit edilmiş olan hükümlerini İslam dünyasının kıyamete kadar bütün hükümlerin karşıladığı inancındadır.³⁵⁸ “*Bize Risalet hediyesi olan Kitabullah ile Resulullah’ın sünneti, dünya ve ahiret ile ilgili bütün işlerimizin düzenlenmesinde yeterlidir. Bu iki kıyak temel ve genel hatları çizmiş, bunlarda bulunmayan ahkâm, onlara dayanılarak, ümmetin icma ve müctehidlerin kıyası ile tesbit edilmiştir. Kitap ve sünnete muhalif indi içtihad ve hükümlerin İslam nazarında, hüküm olarak herhangi bir değeri yoktur.*”³⁵⁹ Batıdaki bilim ve felsefe alanındaki gelişmeleri yakından takip etmiş, Batı felsefesinden çeviriler³⁶⁰ yapacak kadar hem felsefeye hem de Fransızca’ya hâkim olmasına rağmen Batılı ilim ve bilgiler O’nun İslam düşüncesini etkilememiştir. Mithat Cemal Kuntay, Ahmet Naim’in bu yönünü şu şekilde tasvir

³⁵⁵ Elmalılı, *a.g.e.*, 281.

³⁵⁶ Mustafa Güven, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abdüh’a Yöneltilmiş Eleştiriler –Fil Süresi Örneği”, *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 61 (Kış 2015), 45.

³⁵⁷ Hansu, *a.g.e.*, 136.

³⁵⁸ Hansu, *a.g.e.*, 137.

³⁵⁹ Ahmet Naim, *Genel Çizgileriyle İslam*, İstanbul 1975, 24’den aktaran Hansu, *a.g.e.*, 137.

³⁶⁰ George L.Fongrive’den *Felsefe Dersleri; İlmünnefs*, Paul Janet’ten *Felsefe İlim Midir?* adlı çevirileri yapmıştır.

eder: “Başı iki kısımda Şark ve Garp. İkisi birbirine karışmayarak yan yana duruyordu. Ve Naim’i Avrupa’nın filozofları değiştiremediler. Bu filozoflara Naim şaşılacak kudretle nüfuz ediyordu; fakat bu filozoflar şaşılacak acizle Naim’e nüfuz edemiyorlardı.”³⁶¹

II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının temel hareket noktaları İslam ve genel olarak görüşleri İslamcılık kategorisinde değerlendirilse de Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi aydınlarında yaygın görülen bir eğilim olarak, dönemin Osmanlıcılık, Batıcılık ve Milliyetçilik gibi düşünce akımlarıyla çeşitli yönlerden çakıştığı ve ayrıştığı yönleri de bulunabilir.

2.2.4. İslamcılar ve Prens Sabahattin’in Âdem-i Merkeziyet Fikri

Sultan Abdülmecid’in kızı, II. Abdülhamid’in kız kardeşi Seniha Sultan ile Damat Mahmut Paşa’nın oğlu olan Prens Sabahaddin, İttihat Terakki Cemiyeti’nin kurucuları arasında yer almıştır. Damat Mahmut Paşa, Abdülhamid’le anlaşamadığı için oğulları Prens Sabahaddin ve Lütfullah’ı yanına alarak 1899’da Fransa’ya kaçtı. Burada toplanan Jöntürkler’e katılan Prens Sabahattin, 1902’de toplanan Jöntürk Kongresi’nde Osmanlı Devleti’ni kurtaracak bir siyasi programla fikirlerini sunma imkânı buldu. Daha sonra bu fikirlerini yaymak amacıyla “Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti’ni kurdu.³⁶² Prens Sabahattin Bey’in, Osmanlı Devleti’nin bekasını sağlamak amacıyla geliştirdiği fikirlerinde Avrupa’da yaygın olan science sociale ‘ilm-i içtima’nın çok bariz bir etkisi olmuştur. Le Play, ve Edmond Demolins’ten büyük ölçüde etkilenmiş olan Prens Sabahattin, görüşlerini “âdem-i merkeziyet” ve “teşebbüs-i şahsi” kavramları üzerine oturtmuştur.

Merkeziyetçi devlet anlayışına ve memur sınıfının tahakkümüne³⁶³ karşı çıkan Prens Sabahattin, memurun Osmanlı toplumunda oynadığı olumsuz rolü şu şekilde açıklar: “Kuvve-i icraiyyeye temellük eden o arsızlar kafilesi şahsın her tecelli-i ulviyesine hayvanca saldırıyorlar, ta ki darabat-ı istibdat altında hiçbir baş kalmasin, seviye-i millete herkes hem-ayar olsun.”³⁶⁴ Osmanlı toplumunda memurun oynadığı bu olumsuz rolün karşısına, İngiltere’de olduğu gibi, bir burjuva sınıfının

³⁶¹ Mithat Cemal Kuntay, *Mehmed Akif Hayatı Seciyesi Sanatı*, İstanbul 2012, 129.

³⁶² Cenk Reyhan, “Prens Sabahaddin”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul 2001, I, 146.

³⁶³ Şerif Mardin, *Jöntürkler’in Siyasi Fikirleri 1895-1908*, 292-293.

³⁶⁴ Mardin, *Jöntürkler...*, 292.

geliştirilmesiyle giderilebileceğini iddia etmiştir. Memur anlayışının yerine burjuva sınıfının gelişmesiyle kamucu anlayıştan bireyci anlayışa geçilerek girişimci bir zümrenin gelişiminin kolaylaşacağı düşüncesini öne sürmüştür.³⁶⁵

Prens Sabahattin'in Osmanlı Devleti'nin birliğini sağlayacak ve Osmanlılık siyasetini güçlendirecek bir fikir olarak önerdiği “Âdem-i Merkeziyet” düşüncesi İmparatorluk içindeki milliyetçi ayaklanmaları engelleyerek Osmanlı egemenliğindeki diğer unsurları devlete bağlayacağını düşünmüştür. Merkezi bir devlet anlayışı yerine yerel yönetimlerin merkezi denetlediği bir sistem önermiştir. Bu sistem sayesinde “tebaanın yönetime doğrudan katılımı ve devlet görevlilerinin sıkı kontrolü mümkün olacaktır.”³⁶⁶ Yeni bir insan ve toplum modeli öneren Prens Sabahattin, bunu sağlamak amacıyla eğitim sisteminin tamamen batılı esaslara göre yeniden düzenlenerek bireyi esas alan yeni bir anlayışın benimsenmesini zorunlu görüyordu.³⁶⁷

Prens Sabahattin'in ortaya attığı görüşler ilk olarak Jöntürkler arasında büyük tartışmalara yol açmış ve bu fikirlerin Osmanlı içindeki milletlerin ayrılığını kolaylaştıracağını iddia ederek karşı çıkmışlardır.

Prens Sabahattin'in geliştirdiği fikirler II. Meşrutiyet dönemi İslamcılar arasında da tartışılmıştır. Bu tartışmalarda İttihat Terakki'ye benzer kaygıların İslamcılar tarafından da dile getirildiğini görmekteyiz. Derviş Vahdeti'nin *Volkan*'da yazdığı bir makalede bu konuyla ilgili şunları söylemiştir: “Vakıa âdem-i merkeziyet bugün olmaz. Lakin maarifimiz hakkıyla terakki eder de akvamın her ferdi, Osmanlılık için yaşamayı, Osmanlılık için ölmeyi bir vazife-i milliye olarak kabul ettiği gün, âdem-i merkeziyet usûlü de mevki-i icrâya konulabilir.”³⁶⁸ Vahdeti'nin âdem-i merkeziyet düşüncesine yönelik dile getirdiği itirazlar aslında neredeyse Prens Sabahattin'e karşı yapılan eleştirilerin ortak paydası durumundadır. Bu fikrin sosyal, siyasal ve ekonomik birlikteliğini sağlamış bir toplumda uygulanabileceği ve böyle bir gelişmişlik düzeyine sahip olmayan Osmanlı'ya uygulanamayacağı

³⁶⁵ Kaan Durukan, “Prens Sabahaddin ve İlm-i İçtima Türk Liberalizminin Kökenleri”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, İstanbul 2001, 152.

³⁶⁶ Durukan, a.g.m., 154.

³⁶⁷ Mardin, *Jöntürkler...*, 296.

³⁶⁸ Derviş Vahdeti, “Fırka-i Ahrar Yahud Ali Kemal! Ali Kemal! Nidaları” *Volkan*, Sayı, 16, 27 Aralık 1908 (14 Kanunievvel 1324), 67.

konusunda genel bir kanaat hâsıl olmuştur. Bu fikrin uygulanmasının çeyrek asır sürecek bir eğitim sistemiyle yetiştirilecek yeni bir kuşakla ancak mümkün olacağına inanan Vahdeti, bu sistemin sağlayabileceği faydaları da şu şekilde ifade etmiştir:

Bunun içindir ki, en evvel bir batn-ı cedit yetiştirmeye karar-ı kat'i verilmiştir. Bir rub' asır sonra görülecek ki her memlekette meclis-i idareler yerine küçük mikyasta meclis-i mebusanlar, mekâtib-i aliyeler, fabrikalar, büyük büyük ticaretgâhlar, şimendiferler, otomobiller, balonlar, sahillerimizde büyük küçük tersaneler, daha neler daha neler. Her ferdi tâlim görmüş müheyya ordular, nehirlerimizde binlerle makineler, her bir arazimizi iska edebilecek cetveller. İşte hep bunlar âdem-i merkezîyet sayesinde, işte hep bunlar rekabet-i vilayet sayesinde, işte yine hep bunlar, valilerin müddet-i memuriyetleri esnasındaki istiklal-i tâmları sayesinde husûl bulacaktır.³⁶⁹

Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, âdem-i merkezîyet fikrine çeşitli nedenlerle karşı çıkan İslamcılardan biridir. İlk olarak bu fikrin Osmanlılarda vatan ve millet fikrini zayıflatacağını düşünür. “Herkesin dilinde dolaşan fakat manası pek az bilinen “âdem-i merkezîyet” lafzıyla ifadesini bulduğu düşüncenin milli varlığı zedeleyeceğinden “vatan ve milliyet fikri bir gölge-varlık şeklinde kalacağından, orduların da şimdiki manası kalmayacağını iddia eder.”³⁷⁰ Filibeli'nin ikinci itiraz noktası Osmanlı Devleti'ni oluşturan muhtelif unsurlar arasında, âdem-i merkezîyetin uygulanmasının “anasırın muvazenesi nazar-ı ehemmiyete alınmaması halinde olumsuz neticeler doğuracağı görüşündedir. O'na göre, bütün Osmanlı unsurlarının arzu ettiği âdem-i merkezîyet ise “anasır arasında hakka makrun bir muvazene, müfrit merkezîyet ve istibdaddan hâli bir hükümet terdif ve telif-i menafie yarayacak itidal ve nisfet”ten ibarettir.³⁷¹

Filibeli'nin üçüncü itiraz noktası ise Derviş Vahdeti ve bir kısım İttihatçı tarafından dile getirilen Osmanlı toplumunun gelişme düzeyine uygun olmamasıdır. “Toplumumuz gibi gelişmesini tamamlamamış cemiyetlerde, Âdem-i merkezîyeti “dimağ-ı muhtel” ve fizyolojik görevlerini yerine getiremeyen bir vücuda benzetmektedir. İngilizler'deki gibi bir Âdem-i merkezîyet gibi, sosyal terbiyesini

³⁶⁹ Derviş Vahdeti, a.g.m., 67.

³⁷⁰ Ekici, a.g.e., 400, 1250 nolu dipnot.

³⁷¹ Ekici, a.g.e., 400.

tamamlamış cemiyetlerde bu sakıncaların yerini iyi neticelere bırakacağını, bu yüzden de İngiliz tarzı uygulanacak bir âdem-i merkeziyete taraftardır. Çünkü görülen sağlam terbiye sayesinde her uzuv kendine düşen görevi refleksif bir tarzda yapabilme melekesine sahiptir.”³⁷²

Filibeli'nin diğer bir itiraz noktası ise Osmanlı Devleti'ndeki millet dengesini bozarak milli birlik ve beraberliği bozacağı ve Osmanlılık fikrine zarar vereceğini ileri sürerek bu düşüncelere karşı çıkar.³⁷³

Said Nursi'de âdem-i merkeziyet fikrini zamansız bularak karşı çıkan İslamcılardan biridir. Said Nursi, “Prens Sabahaddin Bey'in Sû-i Telakki Olunan Güzel Fikrine Cevap” adlı makalesinde İslam dünyasında milli bağların güçlendirilmesine ihtiyaç duyulduğunu ve birlikteliği bozabilecek fikirlerden kaçınılmasını istemiştir. Her kavmin milli adetlerini ve dilini geliştirerek medeniyet alanında diğer milletlerle rekabet içine girmesinde bir sakınca görmeyen Said Nursi, âdem-i merkeziyet fikrini de milletler arasındaki bağların koparılmasına neden olabileceği endişesiyle karşı çıkmıştır. “Bu fikrin, zamanla milletlerin önce muhtariyete, sonra istiklaliyet ve sonra tavaif-i müluk suretini giydiğinden, hiss-i rekabet daiyesiyle vahşetin ve âdem-i müsavatın mahsulü olan fikr-i istila yardımıyla bir mücadele-i keşmekeş intac edeceğinden öyle bir zenb-i azim olur ki, hürriyette ki hasene-i uzmaya -menafi-i umumi mizanıyla tartılsa- muvazi, belki ağır gelecektir.”³⁷⁴

Said Nursi, diğer İslamcılarının itiraz noktalarına da eşlik ederek âdem-imerkeziyet fikrinin Osmanlı devletine uygulanmasının zorluğuna değinmiştir: “Seviye-i irfanı bir mütemeddin devlet-i Alman gibi libas-ı siyaseti, kamet-i istidadımıza ya kısa veya uzun olacaktır. Zira seviyemiz bir değildir. Bu fikrin milliyet fikrini uyandıracığını, asabiye-i cahiliyeyi ihya ile fitneyi ikaz etmek ve Asya'nın mahalli saadetimiz olan semayı müstakbeldeki cinanı, cehenneme döndürmek, hamiyet ve ulüvv-ü cenaplarına yakıştıramıyorum. Onun tevili güzel,

³⁷² Ekici, *a.g.e.*, 401.

³⁷³ Ekici, *a.g.e.*, 402-403.

³⁷⁴ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 23.

fakat fikren taakkul edebiliriz, amma istidadımızla amelen tatbik edemeyiz.
Tatbikine çok zaman lazım.”³⁷⁵



³⁷⁵ Said Nursi, *İçtimai Dersler*, 24.

3. SULTAN ABDÜLHAMİD VE İSLAMCI MUHALEFETİN NEDENLERİ

Sultan II. Abdülhamid, otuz üç yıllık saltanatının neredeyse tamamında daha önceki dönemlerde benzeri görülmemiş bir muhalefetle karşılaşmıştır. Modern anlamda bir muhalefet geleneği olmayan Osmanlı Devleti'nde, siyasal ve toplumsal taleplerle ortaya çıkan Yeni Osmanlılar, siyasal iktidarın göz ardı edemediği bir muhalefet odağı olarak önem kazandı. Ancak devletin yönetim mekanizması genellikle bu muhalefeti etkisiz kılacak yöntemler geliştirmekte gecikmemiştir. Muhaliflerin devlet içerisine alınarak çeşitli görevlerle görevlendirilmeleri çoğunlukla işe yarayan bir yöntemdi. Namık Kemal'in, Ziya Paşa'nın, Abdullah Cevdet'in bu türden görevler alarak Sarayla uzlaştıkları bilinmektedir. Tanzimat'la başlayan bu muhalefet geleneğinin II. Abdülhamid döneminde İttihat Terakki ve İslamcı aydınlar tarafından tevarüs edilen bir zihniyet olarak varlığını sürdürdüğü söylenebilir. İttihat Terakki tarafından örgütlenen muhalefetin amacı, modern devlet kurumlarının kabul edilerek Osmanlı Devleti'ni ayakta tutmaktır. Meşrutiyet, Kanun-i Esasi, eşitlik gibi kavramlar etrafında örülen muhalefet, giderek toplumsal zemini genişleyen bir mutabakatla yürütülmeye başlanmıştır. Farklı nedenler ve beklentilerle bu muhalefete katılan İslamcılarının, fikirlerini, iddialarını karşı çıktıkları İslami yönetim geleneği içerisinde yahut karşısında nasıl konumlandıklarına bakmak, Meşrutiyet yönetimine İslamcılarının katkısını anlamak açısından önemlidir.

3.1.İslamcı Muhalefetin Dayanakları

İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde mevcut hükümdara veya halifeye çeşitli nedenlerle muhalefet eden guruplar veya düşünceler ortaya çıkmıştır. Nassların farklı yorumundan kaynaklanan mezhep farkları, halifenin tayininden doğan görüş farkları, kişisel düşüncelere dayanan pasif muhalefet veya siyasi hâkimiyetin genişletilmesi veya sağlanmasından kaynaklanan geniş bir muhalefet zemini oluşmuştur. Bu muhalefetin dayanakları, siyasi mezhebi ve sosyal, olması durumunda bile bunun meşrulaştırılması için İslam kaynaklarına dayandırılması zarureti vardı. Dört halife döneminden başlayarak yöneticilere, halifeye ve hükümdarlara karşı bazı muhalif kişi veya hareketlerin ortaya çıktığı bir gerçektir.

İslam siyaset düşüncesinin Sünni geleneği, halifenin yönetme yetkisini “biat”la halktan aldığına dair bir anlayışı kabul etmektedir. Ancak halifenin sorumluluklarını ve görevlerini tayin etme noktasında aynı düzeyde bir ortak kabulün varlığına rastlanmaz. Bu anlayışta halife, topluluk tarafından seçilmiş, ikisi arasında bir sözleşme akdedilmiştir. İnsanlardan, yöneticiye itaat etmeleri istenirken, yönetici de onların refahını gözetmek zorunda olmuştur. Halifenin kötülüğünün açıkça ispatlandığı ve şeriata aykırı uygulamaları görüldüğü durumlarda, halife meşruiyetini yitirir ve bu durumda ona itaat edilmez. İlk dönem fıkıhçılarından Ebu Yusuf, kötü idareciye itaatin reddedildiğine dair çok sayıda hadis naklederek Abbasi halifesi Harun Reşid’e bu yönde tavsiyelerde bulunmuştur. Ancak bu idealist çerçevenin Harici ve Şii ayaklanmalar karşısında korunmasının zamanla imkânsız hale gelmesi, başta Maverdi ve İmam Eş’ari olmak üzere birçok fıkıhçının halifenin otoritesini güçlendirecek anlayışları benimsemelerine neden olmuştur. Hatta bu anlayış zamanla hükümdarın tutumu ve eylemleri ne kadar kötü olursa olsun kanun ve nizamın korunması ve fitneye yol açmaması adına halifeye ve hükümdara itaat etmenin gerekli olduğu ve baş kaldırma ve isyanın hiçbir koşulda meşru olamayacağı kabulüne dönüşmüştür.¹

İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet adındaki eserinde Nevin A. Mustafa, İslam düşüncesinde muhalefetin Kur’an-ı Kerim’deki dayanaklarını “eşitlik”, “şura” ve “itaat” kavramlarına dayandırır. Yöneten kişiyle yönettiği insanların ilahi emirler karşısında eşit olarak uygulama sorumluluğu bulunduğu, dolayısıyla yöneticinin yaptığı işlerden dolayı eleştirilerek, sorumlu tutulabilir ve kendisine muhalefet edilebilir. *Şura* kavramı Kur’an-ı Kerim’de bir yönetim ilkesi ve mü’minlerin sıfatlarından biri olarak zikredilmesinden dolayı yöneticinin vasıflarından biri olarak kabul edilir. *İtaat* kavramı ise “Ey mü’minler! Allah’a itaat edin. Peygambere ve sizden emir sahibi olanlara itaat edin. Eğer bir şeyde çekişirseniz, Allah’a ve ahiret gününe inanmışsanız onun çözümünü Allah’a ve peygambere bırakın. Bu hayırlı ve netice itibariyle en güzeldir.” (Nisa, 5/59) ayetine dayandırılmıştır.² Bu çerçeve de bakıldığı zaman yöneticinin meşruiyeti bu üç koşulla sınırlandırılmıştır. Bu koşulun yerine getirilmemesi ya da kısmen uygulanması durumunda Müslüman birey ve

¹ Muhibül Hasan Han, “Ortaçağ İslam Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri”, *İslam’da Siyaset Düşüncesi* (Derleme ve Çeviri: Kazım Güleçyüz), İstanbul 1995, 156.

² Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet* (Terc.: Vecdi Akyüz), İstanbul 1990, 50.

gurupların nasıl bir tutum takınacağıının belirlenmesi, bize muhalefetin sınırlarını ve dayanaklarını da ortaya koyacaktır. İslam'da hükümetin iki önemli niteliğinden biri “Şura” diğeri ise “Emr-i bil-maruf nehyi'l-anil münker”dir.³ Bu iki hüküm hem yöneticilere hem de Müslümanların günlük hayatlarında uymak zorunda oldukları temel prensiplerdir. “İslam hukukunun klasik yorumuna göre bir hükümdarın itaate layık olabilmesi, yönetimi meşru yollarla elde etmesi ve adaletle hükmetmesine bağlanmıştır.”⁴ Yönetimin meşruluğu, hükümdarın elinde tuttuğu makam için yeterli olması ve bu makamı hak ederek, hukuk çerçevesinde ele geçirmesi demektir. Adalet ise hükümdarın, İslam hukukuna uygun bir idare ortaya koyması demektir. Bu açıdan eğer bir hükümdar meşrû değilse gaspçıdır; eğer adil değilse zalimdir.⁵ Daha sonraki dönem de bu prensiplerin tanımları ve esasları üzerinde ortaya çıkan tartışmalar beraberinde farklı uygulamaları da getirmiştir.

İslam hukukunun yöneticilerin seçimi ve yönetimin esasları için getirdiği şartların muhalefet içinde getirdiğini söylemek mümkün. Zira bir yönetimin meşruiyetini sorgulayan birisinin ehliyeti, ilim ve takva konusundaki durumu önem kazanmaktadır. Bu konuda Müslüman halka ve hükümdara karşı bu görevi üstlenecek kişiler içtihat ehli olarak bazı özel nitelikleri taşımaları gerekmektedir. “İçtihat ehlinin muhalefetteki rolünün, muhalefet konusunun bu olayda onu meşru kılan şer’i bir dayanağının bulunup bulunmadığını açıklayan şer’î hükümleri çıkarabilen fetva ehli olmalarında kendini gösterdiği ortaya çıkıyor.”⁶

İslam siyaset geleneğinin yukarıda çizilen genel çerçevesi ışığında II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının II. Abdülhamid’e karşı geliştirdikleri muhalefette öne sürdükleri gerekçelere baktığımız zaman genel olarak şunu müşahade ederiz; İslam’ın ilk dönemi idealize edilerek, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan sapmalar bir kopuş olarak değerlendirilir. Asr-ı saadet’ten sonraki dönemler gerçek İslam’ın öngördüğü devlet ve toplum düzeninden uzaktır. Hükümdarlar yönetimlerini dinin aslına uymayan anlayışlara dayandırarak meşruluklarını yitirmişlerdir. Dinin “asıl” kaynakları kişisel ve sınıfsal konumlarını korumak ve güçlendirmek amacıyla

³ Kur’an-ı Kerim’de “Aralarındaki işleri şura iledir” (Şurâ, 42/38) ayeti İslam fıkıhçıları tarafından yönetimin şura esası üzerine yürütülmesi şeklinde yorumlanmıştır.

⁴ Bernard Lewis, *İslam’ın Siyasal Söylemi* (Terc.: Fatih Taşar), Kayseri 1992, 142.

⁵ Lewis, *a.g.e.*, 152.

⁶ Mustafa, *a.g.e.*, 113.

yanlış ve kasıtlı bir şekilde yorumlanmıştır. İslam'ın “ideal çağı”ndan örnekler gösterilerek, halife ve padişaha muhalefet meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. İslam'ın devlet yönetimine getirdiği “meşveret”, “şura”, “adalet”, “ehl-i hal u akd” gibi kavramlar tamamen dini ve ahlaki bağlamından koparılarak, batı yönetim sistemi içerisinde geliştirilen “meşrutiyet”, “meclis”, “anayasa”, “kamuoyu” gibi kavramların yerine kullanılmaya başlanmıştır. İslami kavramlar kullanılarak yapılan muhalefet hem dindar kamuoyunun desteğini sağlamak, hem de Avrupa'da ortaya çıkan gelişmiş yönetim sistemleriyle İslam yönetim anlayışı arasında bir çelişkinin olmadığını kanıtlamaya yönelik olarak kullanılmıştır.

İslamcıların Abdülhamid'e karşı muhalefetlerinde, onun bazı kişisel tasarrufları rol oynamışsa da esasında İslamcıların muhalefeti Abdülhamid'in şahsında belki bütün bir İslam tarihinin yeniden sorgulanmasına dayanan bir yaklaşım getirdikleri söylenebilir.

3.2. İslamcı Muhalefetin Araçları

II. Meşrutiyet döneminin etkin bir unsuru olan İslamcılar, genellikle reform ve yenilik çabalarına çoğu zaman muhalefet eden dindar kitlelere ulaşarak, Meşrutiyet'in benimsenmesi ve yeni süreçte dindar kitleler vasıtasıyla yeni yönetimde etkinlik alanını genişletmek amacıyla çeşitli vasıtaları kullanmışlardır. İslamcıların çoğunlukla mensubu olduğu ya da irtibatlarının güçlü olduğu ilmiye mensupları ve medreseler, Meşrutiyet'e karşı çıkan kesimlerin sözcülüğünü yaptıkları için bu kesimlerin hem muhalefetini önlemek hem de medrese ve ilmiye mensuplarının bozulan konumlarını düzelterek onların desteğini almak amacıyla çeşitli kitle iletişim araçları etkin bir şekilde kullanılmıştır.

İslamcıların, dindar halk tabanı ile rahat iletişim kurabilmeleri, ortak bazı endişeleri taşımaları, ülkenin ve İslam'ın geleceğiyle ilgili taşıdıkları sorumluluklar, halkın yeni yönetime kazandırılmasında II. Meşrutiyet'i hayati önemde bir süreç olarak değerlendirmelerine neden olmuştur. Bu önemli sürecin İslamcılar açısından kazanılması halkın ikna edilmesi ve sürece katılımıyla sağlanabilecekti. İslamcıların ulema ve medreseler üzerindeki etkisini bilen İttihat Terakki, gazete, dergi, broşür, camii vaazları, kulüp toplantıları ve derneklerin faaliyetlerinde İslamcılara her türlü kolaylığı sağlamaya çalışmıştır.

İslamcılar, Meşrutiyetin halka anlatılmasında üzerinde önemle durdukları konuların başında Meşrutiyetin İslam devlet yönetiminin temel bir esası olduğu vurgusunu yaparak, Batılılaşma çabalarına öteden beri mesafeli duran muhafazakâr kitlelerin önyargılarını gidermekti. Yeni sürecin halka anlatılmasında İslamcıların öncülük etmesi bu muhafazakâr kesimlerin olası tepkilerini azaltmaya yönelik bir işlev görmüştür. Diğer bir önemli husus da İslamiyet'in, Osmanlı'nın ve Müslümanların akıbetinin ortak bir formül içinde yani Meşrutiyet'le çözülebileceği düşüncesini kabul ettirmektir.

Meşrutiyet dönemi siyasal ve toplumsal hareketlerin kamusal alanda temsili ve propagandası çok çeşitli araçlar vasıtasıyla yürütülmüştür. Bu araçların en yaygın ve en etkili aracı İslamcılar açısından yeni sayılabilecek bir araç olan gazete ve dergi yayıncılığıdır. Bunun dışında daha eski ve geleneksel bir kurum olarak camii vaazları siyasal bir boyut kazanarak yoğun bir şekilde propaganda aracı olarak kullanılmıştır. Bu araçların dışında çeşitli ilmiye dernekleri ve kulüpleri de muhalefetin örgütlenme faaliyetleri içinde önemli yer tutar.

3.2.1.İslamcı Basın

Abdülhamid'in saltanatı süresince basın üzerinde yürüttüğü sansür, basın hayatının nitelik ve nicelik olarak gelişmesini engellediği gibi kültürel hayatın gelişiminde de olumsuz bir rol oynamıştır. Bu dönemin basın hayatı “sınırlı bir seçilmişler kesimine siyasi ve kültürel mesajlar aktarmakla yetinmiş, siyasi tartışmalar dışlanmış”⁷, ideolojik devlet söylemi egemen kılınmış ve basın sınırlı bir kültürel gündemle meşgul olmuştur. II. Meşrutiyet'in ilanı ile beraber başta İstanbul olmak üzere önemli Osmanlı kentlerinde basın ve yayıncılık alanında daha önce misli görülmemiş bir “patlama”nın varlığına şahit oluruz. Sansürün kalkması, basın üzerindeki baskıların azalması ve yıllardır Meşrutiyet'ten beklenen hürriyet ortamının sağladığı güven ve verdiği heyecanla kısa bir zaman içinde çok sayıda gazete ve dergi yayınlanmaya başlandı. Dönemin ünlü gazetecisi Hüseyin Cahit Yalçın'ın ifadesiyle “Abdülhamid zamanındaki 33 senelik sükûtun acısı çıkarılıyordu”⁸ II. Meşrutiyet dönemi basınında yaşanan bu baş döndürücü hızdaki gelişmeleri Ahmet İhsan Tokgöz şu şekilde aktarır: “Sanki memleketin eli kalem

⁷ Orhan Koloğlu, *1908 Basın Patlaması*, İstanbul 2005, 9.

⁸ Hüseyin Yalçın, *Siyasal Anılar*, İstanbul 2000, 159.

tutanlarının hepsi muharrir oluyordu. Kimin beş on parası varsa, hemen bir gazete kurmağa kalkıyordu. Hazır parası olmayanlar evlerini mallarını satıp matbaa ve gazete açıyorlardı. İntişara geçen günlük gazetelerin sayısı elliye geçmişti; mecmuaların risalelerin hesabı yoktu”⁹

II.Meşrutiyet dönemi basınıyla ilgili istatistiklere baktığımızda bu gelişmeleri daha net olarak görebiliriz. “Hürriyet’in ilanından hemen önce İstanbul’da 51 gazete; tüm Osmanlı taşrasında 100 gazete yayınlanırken”,¹⁰ bu rakamların, Meşrutiyet’in ilanından 1909 Ağustos’una kadar geçen, yaklaşık bir senelik süre içinde 310’a ulaştığı görülmektedir.¹¹ Gazete ve dergi sayısındaki bu artış, yayıncılık ve haber anlayışını da tamamen değiştirerek kuru habercilik yerine “daha sansasyonel haber ve şiddetli muhalefet”¹² yaparak okuyucu kitlesini arttırma yoluna gitmiştir. Dönemin basını siyasi partilerle özdeşleşerek, ‘siyasi parti yayın organı’ gibi yayın yaparak keskin siyasi tutumlar almıştır. Bu tutum basının habercilik yönünün geri planda kalmasına yol açtığı gibi siyasi partiler arasındaki şiddetli rekabetin de okuyuculara daha hızlı bir şekilde yansımaya yol açmış ve böylelikle toplumun farklı kesimleri arasındaki farklı tutum ve düşüncelerin şiddete dönüşme zeminini arttırmıştır.

Meşrutiyet döneminde İstanbul’a gelerek çeşitli gazete ve dergilerde yazılar yayınlamış olan Said Nursi, gazetenin kamusal işlevine değinirken iki nokta üzerinde durur.” Birincisi, dellalü’l-mehasin ve’l-meayib. İkincisi, hatibü’l-umumi veyahut mürebbiyü’l-efkâr.” Buna göre gazete iyilik ve kötülüğün yayıcısı, fikirlerin eğiticisi olarak tüm topluma hitap etme ihtiyacını karşılamıştır.¹³

Meşrutiyete kadar İslamcı kesimde gazeteye yönelik olumsuz bir bakışın hâkim olduğunu, gazetenin menfi, bozucu, hafif bir şey olarak algılandığını görürüz.¹⁴ Ancak Meşrutiyet’in ilanıyla beraber gelişen basın ve yayın hareketi İslamcıların gazetenin kamuoyu yaratma gücünü keşfetmelerini sağlamış ve gazete

⁹ Necmettin Alkan, *II. Abdülhamid ve Jön Türkler*, İstanbul 2009, 113.

¹⁰ Uygur Kocabaşoğlu, *Hürriyet’i Beklerken İkinci Meşrutiyet Basını*, İstanbul 2010, 8.

¹¹ Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, 38.

¹² Akşin, *31 Mart Olayı*, 32.

¹³ Said Nursi, *Münazarat*, 27.

¹⁴ Kara, *İslamcılar...*, 83; Derviş Vahdeti, ilmiye mensupları arasında gazetenin küçümsendiğini, ve ahlaki ifsad edici bulunduğunu kendisinin gazeteyi eline alamaz bulunduğunu belirterek ve kendisini kastederek “Ayasofya’nın en parlak müezzini hiç gazete mi okurum, heyhat” *Volkan*, 17, 10 Ocak 1909 (17 Zilhicca 1326), 3.

yeni anlamlar kazanmaya başlamıştır. “ Basın, tüm taraflar için camiler, medreseler ve sosyal toplantılardaki sözlü iletişim biçimlerinin ulaştığı sınırların çok ötesinde yeni kitlelere ulaşma imkânı sağlıyordu.”¹⁵ Gazete artık en etkili propaganda aracı olarak camii kürsülerinin yerini almaya başlamıştır. Gazeteler, “hizmet”, “nasihat”, “hidayete davet”, İslam’a olan saldırıları red ve tekzib, “zalam-ı cehli tenvir”, vasıta-i müdafaa”, uhuvvet ve rabita-i diniyeyi takviye”... gibi kutsal görevler almaya başladı.¹⁶ Çok daha sınırlı bir dinleyici kitlesine hitap eden camii hutbelerinin yerini, daha geniş bir okuyucu topluluğu almaya başlamıştır. İslamcılar, artık basın yoluyla dini, ahlaki ve milli geleneklerin koruyucusu ve kollayıcısı durumuna gelerek bu konulara duyarsız davranan kesimleri basın aracılığıyla şiddetle eleştirdiler. İslamcı basın giderek sınırları Kafkasya’dan Çin’e Hindistan’a kadar uzanan geniş bir coğrafyaya hitap etmeye başladılar.

Yayıncılık alanındaki bu canlanmanın İslamcılar arasında da benzer bir hareketliliğe yol açtığı söylenebilir. Meşrutiyet’in ilanından sonra çok sayıda İslamcı dergi ve gazete yayın hayatına başladı. “Yazılı basın yayın araçları, her türlü kanaatten ulema tarafından kendi görüşlerini yaymak ve halkın desteğini harekete geçirmek için geniş bir şekilde kullanılıyordu. Yeni dergiler çıkarılıyor, günlük basın için makaleler yazılıyor düzinelerce kitap ve risale yayımlanıyordu. Abdülhamid rejiminin sansürcülüğünün 1908’de ortadan kalkmasını izleyen nisbi özgürleşme daha önce kamusal alana çıkması engellenen ihtilafli konular hakkında heyecanlı tartışmalara imkân sağladı.”¹⁷

II. Meşrutiyet döneminde basın alanında öne çıkan yayınlar *Beyanü’l Hak, Hikmet, Tearüf-i Müslimîn, Ceride-i Sufiyye, Volkan, Muhibban, Tasavvuf ve İslam Mecmuası*’dır. Farklı ton ve renklerde İslamcılığı temsil iddiasında olan bu yayınların içerisinde hem Osmanlı hem de İslam dünyasında etkili olan ve dergi Eşref Edib ve Ebül’ula Mardin tarafından çıkarılan *Sırat-ı Müstakim*’dir. Meşrutiyet’in ilanından bir gün sonra, 11 Temmuz 1908’de, Ebül’ula Mardin ve Eşref Edib tarafından kurulan *Sırat-ı Müstakim* dergisinin başyazarı ve genel yayın yönetmeni Mehmet Akif Ersoy’dur. Dönemin önemli İslamcı düşünürlerini

¹⁵ Bein, a.g.e., 55.

¹⁶ Kara, *İslamcılar*, 83.

¹⁷ Bein, a.g.e., 54.

bünyesinde barındıran dergi Meşrutiyet yanlısı bir çizgide yayın yaparak İslamcıların en önemli fikir platformu oldu. 183'üncü sayısından sonra (8 Mart 1912) adını *Sebilürreşad* olarak değiştiren dergi, Şeyh Sait isyanından sonra kapatılmıştır.

Dergi genel olarak İslamcı bir yayın çizgisine sahip olmakla birlikte farklı düşüncelerdeki yazarların yazılarını da yayınlamıştır. Mehmet Akif Ersoy, Ebül'ula Mardin, Manastırlı İsmail Hakkı, Bereketzade İsmail Hakkı, İsmail Hakkı İzmirli, Halim Sabit, Mithat Cemal Kuntay, Ispartalı Hakkı, Tahir Olgun, M. Şemsettin Günaltay, Abdürreşid İbrahim, Babanzade Ahmet Naim gibi isimlerin yanı sıra, sonraki dönem Türkçü ideolojinin önemli ideologları arasında yer alacak olan İsmail Gaspıralı, Ahmet Ağaoğlu, Yusuf Akçura gibi yazarlardan oluşan geniş bir yazar kadrosuna sahipti. Bu yazarların dışında Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Ferid Vecdi, Abdülaziz Çaviş gibi yazarların makalelerinden yapılan çeviriler de gazetede yer bulmuştur.

Modernist ve reformcu bir İslamcılık anlayışının öncülüğünü yapan *Sırat-ı Müstakim*, İslam'ın asli kaynaklarına dayanarak yeni zamanlara uyarlanmasını, batı medeniyetinden yararlanarak, bilim ve teknoloji alanında Müslümanların gelişmesini savunur. “İnsanları fukaralığa, atalete ve sefalete sevkeden, “fani dünya” için çalışmayı gereksiz gören, “bir lokma bir hırka”yı öneren din anlayışına karşı tavır alır. Ticaret, sanayi, tarım gibi uğraşların İslam dini açısından önemini vurgular. Ticareti, serveti, kazancı özendirir; sanayileşmenin gereğine değinir”¹⁸

II. Meşrutiyet'in ardından,1908'de yayın hayatına başlayan diğer bir İslamcı dergi olan *Beyânü'l Hak* dergisinin başyazarı Mustafa Sabri Efendi'dir. Muhafazakâr eğilimli *Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye*'nin yayın organı olan *Beyan'ül-Hak*, dönemin etkili yayınlarının başında gelir.¹⁹ Cemiyet'in kurucuları olan Mustafa Sabri Efendi, Elmalılı Hamdi, Mehmet Fatih, Mehmet Arif, Hüseyin Hazım, Şehri Ahmet Efendi aynı zamanda gazetenin yazar kadrosunu oluşturdular.

Mustafa Sabri Efendi, derginin ilk sayısında kaleme aldığı “*Beyânü'l Hak*'ın Mesleği” başlıklı makalede derginin çıkış nedenini şu şekilde açıklamıştır.

¹⁸ Toprak, *a.g.e.*, 126.

¹⁹ Bein, *a.g.e.*, 82.

*Müslüman ve gayr-i Müslim bilcümle Osmanlı fertleri arasındaki güzel geçimin takrir ve idamesine çalışmanın; her ferdin mezellet ve meskenetin aşağı derecesinde oturup kalmayarak dünyevi ve uhrevi terakki vesilelerimizi hazırlamaya güç sarf etmesinin ve aramızda daima hakkı, adaleti, şefkati ve eşitliği gözetmenin yüce dinimizin gereklerinden olduğunu anlatmaktır. Risalemizin en başta “Allah korkusu” olmak üzere, iffet, istikamet, hamiyet, hemcinsine yardım, meşru surette hürriyet, ciddiliklerle ülfet, zulüm ve istibdada nefret, ilim ve fenlere muhabbet gibi faziletli hisleri genelleştirmeye sebep olacak neşriyatıyla, necip Osmanlı milletinin fikri seviyesini yükseltmeye çalışacak ve özellikle “İslam dininin terakkiye mani olduğu” gibi zanların batıl olduğunu Allah’ın yardımıyla isbat etmektedir.*²⁰

Derginin manifestosu niteliğindeki bu yazıda II.Meşrutiyet döneminin bütün iyimser beklentilerinin yer aldığını, istibdat döneminin mani olduğu ‘hürriyet’, ‘medeniyet’, ‘uhuvvet’ gib kavramlar eşliğinde Osmanlı’nın kalkınması ilerlemesi umulmaktadır. Başta İttihat Terakki’yi destekleyen dergi, daha sonra Hürriyet ve İtilaf Fırkası’nı desteklemeye başladı. Kapandığı 1912’ye kadar 182 sayı yayınladı.

II. Meşrutiyet döneminde yayınlanmaya başlanan tasavvuf ağırlıklı bir dergi olan *Cer’ide-i Sûfiyye* 19 Mart 1909’dan başlayarak 1 Eylül 1919’a dek yayınlanmış ve 161 sayı çıkarılmıştır. İslamcıların gündemindeki konularla ilgili yazılar da yayınlanmış ancak tasavvuf ve tarikatların ağırlıkta olduğu bir dergidir. Sorumlu müdürlüğünü Hasan Kâzım’ın, başyazarlığını Ali Fuad’ın yaptığı *Ceride-i Sûfiyye*’de yazısı yayımlanan bazı yazar ve sûfiler şunlardır: Sâdık Vicdânî, İbnülemin Mahmud Kemal, Veled Çelebi, Ferid (Kam), Hocaşâde Ahmed Hilmi, İsmail Hakkı (İzmirli), Ahmed Remzi (Akyürek), Mustafa Fevzi, Mehmed Gülşen, Bursalı Mehmed Tâhir, Tâhirü’l-Mevlevî, Abdülbâki, Muallim Vahyî, Hamâmîzâde İhsan, Rızâ Tevfik, Hüseyin Vassâf, Mehmed Ziyâ.²¹

İttihat Terakki Cemiyeti’nin resmi politikalarına entelektüel düzeyde destek veren *İslam Mecmuası*, Türk-İslam sentezcisi bir çizgide yayın yapmıştır. İslamcılarla giderek yollarını ayıran ve kendi siyasi projelerini geliştirmeye çalışan İttihat Terakki Fırkası, *İslam Mecmuası*’nın finansmanını üstlendiler. Dergi, İslami

²⁰ Mustafa Sabri, “Beyânü’l Hak’ın Mesleği”, *Bey’anü’l Hak*, 9 Ramazan 1326 (5 Ekim 1908), sayı 1 ; Uygur Kocabaşoğlu, *Hürriyet’i Beklerken İkinci Meşrutiyet Basımı*, İstanbul 2010, 27.

²¹ Mustafa Kara, “Ceride-i Sûfiyye”, *DİA*, Ankara 1993, VII, 410.

mesajlarının içinde Pan-Türkçü motiflere yer veriyor ve dergiye katkıda bulunanlar önemli İslami gelenekler, uygulamalar ve kurumların oldukça liberal bir şekilde yeniden yorumlanmasını savunuyorlardı. Kadın hakları, milliyetçilik ve İslami ilimlere ilişkin olarak radikal reformlar ve yeni yorumlamalar lehine muhtelif öneriler ve fikirler yayınlıyordu.²²

Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi'nin 1910-1912 arasında yayınladığı haftalık *Hikmet* gazetesi, edebiyat, tarih, felsefe ve siyaseti içine alan geniş bir alanda yayın yapmıştır. İslam Dünyası, Afrika, Orta Asya'daki Müslümanların sorunları da bu gazetede sıkça işlenmiştir. Gazeteyi neşretmedeki amacını, "İslam âleminin içine düştüğü çöküntünün sebeplerini tespit etmek ve bunları Müslüman kamuoyuna duyurmak" olarak açıklar.²³ Ahmet Hilmi'nin 17 Aralık 1908- 23 Nisan 1909 tarihleri arasında yayınladığı *İttihad-ı İslam* adlı gazete de İslamcılığın temel meselelerine odaklanan yazılardan dolayı bu kategori içerisinde değerlendirilebilir. Ahmet Hilmi'nin çıkardığı ilk gazete olan *İttihad-ı İslam* 18 sayı yayımlanmıştır.²⁴

11 Aralık 1908'de Kıbrıslı Derviş Vahdeti tarafından çıkarılan *Volkan* gazetesi, Said Nursi ve bazı medreseli ulemanın düzensiz olarak yazdığı *Volkan*, ilk yayınına başladığı dönemde Meşrutiyet'i savunmasına rağmen daha sonra İttihat Terakki'nin aleyhinde gelişen muhalefeti destekleyen yayınlar yapmaya başladı. 31 Mart Vakası'ndaki kışkırtıcı yayınlarından dolayı sorumlu tutularak idam edildi ve gazetesi de kapatıldı. Gazetenin ilk sayısında Derviş Vahdeti, *Volkan*'ın çıkış nedenleri şu şekilde ifade etmiştir; "*Volkan, matbuat-ı İslamiyye arasında rağbet ve takdir-i umumiyeye mazhar olmak ve rıza-i İlahiyeye muvafık hidemat-ı mebrurede bulunabilmek, haktan ayrılmayan, vicdanına karşı hareket etmeyen, insanlığa hizmet maksadıyla çıkan bir gazetedir. Volkan pek küçüktür lakin faaldir. Faal oldukça şahika-i cibal-i matbuata yükselecek oradan lavlar saçacaktır. Zaman zaman da gürültüler koparacaktır*"²⁵

Abdürreşid İbrahim'in 15 Nisan 1910- 1 Şubat 1911 tarihleri arasında İstanbul'da çıkardığı *Teârûf-i Müslimîn*, 19. Yüzyıl sonlarında şekillenmeye başlayıp 1905 devriminin yarattığı liberal ortamda güçlenen Rusya kökenli Müslüman-Türk-

²² Bein, *a.g.e.*, 69.

²³ Ekici, *a.g.e.*, 94-95.

²⁴ Filibeli Ahmet Hilmi, *Hikmet Yazıları*, 50.

²⁵ Vahdeti, *Volkan*, 11 Aralık 1908 (28 Teşrinisani 1324), 1, 1.

Tatar siyasi hareketi içinde özgün bir yer tutar. II. Meşrutiyet İslamcılığı ve Türkçü-Turancı eğilimleri arasında farklı bir duruşa sahip olan Abdürreşid İbrahim, Rus ve İngiliz sömürgeciliği başta olmak üzere her türlü sömürgeciliğe karşı duran geniş siyasi programı dikkate alındığında Enver Paşa'nın genişlemeci milliyetçiliğine yakın durmaktadır. Enver Paşa ile yakın ilişkisini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.²⁶

II.Meşrutiyet'in ilanından sonra yayın hayatına başlayan “siyasi, dini, ve tasavvufi” içerikli bir dergi olan *Muhibban*, Rıfai Dergahı'na mensup olan Hacıbeyzade Ahmet Muhtar tarafından çıkarılmıştır. 4 Eylül 1909'da ilk sayısını çıkaran dergi, yayınına bazen ara vererek sürdürdüğü yayını 1 Mayıs 1919'a kadar devam etmiştir. “Tasavvufu herkesin anlayacağı bir dille ortaya koyarak kamuoyunu aydınlatmak” amacıyla çıktığı belirtilmesine rağmen dönemin siyasi olaylarına dair önemli makaleler, yazılar yayınlamıştır. Sonraki dönemlerde Rıza Tevfik Bölükbaşı, Sâmih Rıfat ve Baha Said'de yazar kadrosuna katılmıştır.²⁷

İslamcılar, gücünü keşfederek etkin bir şekilde kullandıkları gazete ve dergiler aracılığıyla “meşrutiyet”, “hilafet”, “meclis-i mebusan”, ittihad-ı İslam”, “Kanun-i Esasi” gibi dönemin önemli tartışmalarına katkıda bulundular. Bu yönüyle II. Meşrutiyet'in ilk yılları “yayıncılık alanında atılımların bir diğerini izlediği, etkin fikir tartışmalarının ortam bulduğu bir dönemdir”²⁸ II. Meşrutiyet'in basın ve düşünce hayatına getirdiği bu canlılık 31 Mart Olayı'na kadar çok hızlı bir şekilde devam etmiş, bu olayın ardından İttihat Terakki'nin muhalefet üzerinde oluşturduğu baskı, birçok gazetenin kapanmasına ya da kapatılmasına yol açmıştır. “II. Meşrutiyet'in etkili olmuş ya da etkili olmaya aday süreli yayınlarının azımsanmayacak sayıda olmasına karşın, kalıcı olabilmiş süreli yayınlarının sanıldığı kadar çok olmadığı gözlenmektedir”²⁹

Gazetenin sadece haber yönüyle değil, bilgi ve kültürün aktarılması noktasında geleneksel kültürün değişimini ve dönüşümünü hızlandırıcı bir işlev gördüğü açıktır. İslamcı basının giderek gelişmesi ve okuyucu kitlesinin artmasıyla

²⁶ Nadir Özbek, “İkinci Meşrutiyet İstanbul’unda Tatar İslamcıları: Te’ârûf-i Müslimîn Dergisi”, *Müteferrika*, İstanbul 2002, 21, 47.

²⁷ Mustafa Kara, “Muhibban”, *DİA*, Ankara 2006, XXXI, 34.

²⁸ Toprak, a.g.m., 126.

²⁹ Kocabaşoğlu, a.g.e., 40.

birlikte ulemanın bilginin üretimi ve aktarılması konusundaki geleneksel otoritesinde yarattığı kırılmayı İsmail Kara şu şekilde yorumlar; “Artık avam havas sınıflandırması dayanaklarını yitirecek, halk dini kültür alanıyla ulemanın zaruri aracılığı olmadan aktif ve doğrudan bağlar kurabilecek, ulemanın tekelinde olan dini bilgiyi aktarma ve yorumlama faaliyetine mektep çıkışlı veya Avrupa’da yetişmiş aydınlar da gittikçe artan bir oranda katılacaktır.”³⁰

3.2.2. İslamcı Propagandanın Aracı Olarak Vaazlar

Sözlükte “öğüt vermek, uyarmak, sakındırmak” anlamındaki va‘z “bir topluluğa dinî ve ahlâkî konularda nasihat etmek, dinleyenlerin kalplerini iyiliğe ıstıdıracak sözler söylemek, uhrevî mükâfat ve azaba dair bilgiler vererek teşvik ve ikazda bulunmak” şeklinde tanımlanır.³¹ Babanzade Ahmet Naim, vaizliği “Mürebbi-i ümmet, mu‘alim-i fazilet, mülakkın-ı hikmet, varis-i vazife-i nübüvvet” olarak tanımlar. İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren Cuma hutbelerinde ve diğer zamanlarda camilerde İslam’ın insanlara doğru bir şekilde anlatılması, halkın dini ve ahlaki konularda bilgilendirilmesi amacıyla vaazların verilmesi çok yaygın bir gelenek olarak tüm Müslüman devletlerde görülür. Bu vaazlar devlet tarafından benimsenmiş olan İslam anlayışı ve mezhebinin halka anlatılmasının yanında siyasi otoritenin propaganda aracı olarak önemli bir işlev görmüştür. Cuma namazının siyasi muhtevası ve bu namazın mevcut hükümdarın hükümlerlik göstergelerinden biri olarak kabul edilmesi Cuma hutbesinin daha da önemsenmesine neden olmuştur.

II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının eski ve yeni propaganda tarzlarının bir sentezi olarak kullanmaya başladıkları camii vaazları, Meşrutiyet yönetiminin halka anlatılmasında etkili bir araç işlevi görmüştür. Camiler, “popüler hissiyatın uyanması”³² için yoğun olarak başvurulan bir propaganda aracına dönüşmüştür. “Okuma-yazma oranının sınırlı olduğu ve gazetelerin halk katında itibarlı olmadığı bir ortamda özellikle hutbe ve vaazlara önem atfedilmektedir.”³³ İslamcılarının bu vaazlarla hem müslümanlar arasında medeniyetin benimsenmesi ve terakkinin gerekliliğine dair düşünceleri yaymak, hem de bu düşünceleri uygulayacak kişiler olarak gördükleri İttihat Terakki’ye yönelik tepkileri azaltmaya dönük bir çabanın

³⁰ Kara, 1994, 85.

³¹ Hasan Cirit, “Vaaz” *DİA*, Ankara 2012, XXXXII, 404.

³² Kureşi, a.g.m., 24.

³³ Kara, *İslamcılar..*, 88.

içinde olmuşlardır. Meşrutiyet idaresinin İslam'a uygun bir yönetim biçimi olduğunun, İslam'ın bu konuda engelleyici olmadığını ispatlanması İslamcılarını dini bir alanı siyasileştirerek kullanmaya başladıkları vaazların geniş kitlelere ulaştırılmasında etkili olmuştur. Bu vaazlar 1860'lı yıllarda Yeni Osmanlılar tarafından Meşrutiyet'in toplumda kabulü için kullanılmıştı. Dönemin etkin vaizlerinden Ali Suavi camilerde verdiği hutbelerle tanınmıştı. Bu durum İslamcılığın geleneksel anlayıştan koparak ideolojik bir hüviyet kazanmasının da başlangıcını oluşturdu.³⁴

Çerkesşeyhizade Halil Halid'in *Sebilürreşad* dergisinde yayınladığı bir makale de vaazların hangi esaslara göre ve hangi amaçlar doğrultusunda yeniden tanzim edilmesi gerektiğini çok açık bir şekilde ifade eder: "Hayat-ı ictimaiyenin medeniyet-i hazıra mukteziyatına göre tanzim ve ıslahı için bizde müracaat olunacak vesaitin en mühimi ve en etraflı surette müessiri telkinat-ı vaaziye olmak gerekdir. Suver-i dîrîn-i dindaranenin hilafında olarak vukua gelmiş olan teşebbüsat-ı teceddüdiye ve temeddüniyenin mahkûm-ı akamet olageldiğine dair pek çok misaller gösterilebilir. Dürûs-ı temedüniye ve ahlâkiye ve terakkiyeyi âyât-ı kerime ve ehadis-i şerife ile takviye ederek nasa vaaz suretinde ve bir lisan-ı saf ve sedegî üzre vermek lüzumunu iyice düşünelim. Zannımca böyle bir vaazın tesirat-ı hasenesi yüz ceride makalatından daha seri, daha vüsatlı olur."³⁵

Yukarıdaki ifadelerin açıkça gösterdiği gibi vaazlar çağdaş medeniyetin gereklerine göre sosyal hayatın yeniden tanzimini yapmak isteyen iktidarın talepleri doğrultusunda şekillenerek farklı bir içerikle sunulmaya başlanmıştır. Vaazlarda, medeniyet ve terakkiye engel oluşturabilecek toplum kesimlerinin ikna edilerek, geçmişte çeşitli ıslahat teşebbüslerinin akamete uğradığı dikkate alınarak benzer durumların yaşanmaması için halkın anlayabileceği bir dille anlatılmasının gereğine değinilmiştir.

Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'un büyük camilerinde hatip ve vaizler, cami kürsülerinden halka hitap ederek "hürriyet", "meşrutiyet", "müsavat", "adalet" "Kanun-i esasi" gibi konular etrafında halkı bilinçlendirmeye çalışırken, aynı

³⁴ Mardin, *Bedüzzaman...*, 180.

³⁵ Çerkesşeyhizade Halil Halid, "Mülâhazat-ı Mütenevvia", *Sebilürreşad*, VIII-201, Receb 1330 (28 Haziran 1328), 346.

zamanda bu kavramların İslami referanslarla anlatımına özen göstermişlerdi. Babanzade Ahmet Naim, *Sırat-ı Müstakim*'in ikinci sayısında yazdığı makalesinde eski yönetimin kötü yönetimi ve kötü ahlakının toplumu yok olmanın eşiğine getirdiğini ve hiç bir kurtuluş ümidinin olmadığı bir dönemde vaizlerin hükümetin baskısından dolayı suskunluğunu eleştirerek şunları söyler: “Devr-i sabıkın bizi mahrum ettiği en büyük nimetlerden biri de va'izlerdir. Sû-i idare ile sû-i ahlak biz dereke-i helak ve izmihlale indirdiği, necat ve selametten adeta ümidler münkatı' olduğu halde yine hükümet kurşunuyla mühürlenmiş ağızlardan inzar ve tebşire dair harf-i vahid çıkmıyor, kulaklar necat ve selamet-i ümmeti kâfil olan ayat-ı kerime ve ehadis-i nebeviyyenin hiç biri vasil olmuyor, gözler mazinin o muzlim ve hunin, mahuf ve zehr-agin muhit-i bela-perverinden ne sağa ne sola in'itaf etmemeye mahkûm bulunuyordu.”³⁶

Babanzade Ahmet Naim'in “Bir zülâl-i herdem-feveran, bir derya-yı demâdem-cuşan olan o ilm ü irfan” olarak tanıttığı Manastırlı İsmail Hakkı'nın Ayasofya Camii'nde verdiği vaazların çok geniş bir kitle tarafından heyecanla takip edildiği bilinmektedir. Coşkulu bir hitabete sahip olan Manastırlı'nın verdiği vaazlar daha sonra “Meva'iz adıyla Eşref Edib tarafından yazılarak *Sırat-ı Müstakim* dergisinde yayınlanmıştır. İstibdat döneminin baskılarından dolayı vaizlerin söylediklerini özenle seçmek zorunda kaldıklarını ve camideki yüzlerce hafiyeden dolayı ciddi konularda yazmakta çok zorlandıklarını belirtiyor. Hatta vaazlara katılımın çok olmasının yarattığı rahatsızlıktan dolayı İstibdat döneminde “başına çok cemaat topluyor” dedirtmemek için bazı günler dersi tatil ediyor. Cemaat içinde daima yüzlercesi hazır olan hafiyelerin kabarık duran uzun kulaklarını kuşkulandırmamak için ağızdan çıkan her kelimeyi tartmaya, sevk-i heyecan ile farkına varmayarak en ciddi mebahise avdetinde kendini muztar görmüyor muydu?”³⁷

İstanbul'dan Anadolu'ya gönderilecek vaizlerin Meşrutiyet yönetimini benimseyenler arasından seçilmesini isteyen Babanzade Ahmet Naim, birer misyoner olarak gördüğü vaizlerin taşrada Meşrutiyetin propagandası için çalışmalarını önermişti. “Ramazan-ı Şerif'te taşraya gönderilecek vâ'izlerin talebenin en zeki ve en açık fikirlilerinden intihab edilerek *usul-i meşveretin muhassenatından, şer'-i*

³⁶ Ahmed Naim, “Va'izler”, *Sırat-ı Müstakim*, 3 Eylül 1908 (3 Şaban 1326), I- 2, 20.

³⁷ Ahmed Naim, a.g.m., 20.

şerife mutabakatından bahisle halkı me'luf oldukları zilletten tahlise, ittihad ve ittifaka sevke, nifak ve şikaktan ağraz-ı şahsiyeye müstenid adavetlerden tahzire çalışmak, diğer vatandaşlarımızı dilgîr edecek ef'al ve akvalden şer'an memnu' olduğumuzu ifham eylemek lüzumunu kendilerine tebliğ etmektir. Zira bugünkü günde her şeyden ziyade vifak u ittihada, dinimizin bizi men' ettiği zillet ve esaret dairesine avdet etmemeye muhtacız."³⁸ Yukarıda altını çizdiğimiz satırda özellikle iki şeye özel bir önem verildiği görülmektedir: Birincisi Meşrutiyet yönetiminin iyilikleri, ikincisi ise Meşrutiyet'in şer'iata uygun bir yönetim biçimi olduğudur. Bu iki husus bu dönem vaazlarının iki ana gündemini oluşturmuştur.

Babanzade Ahmet Naim, vaizliğin önemini şu şekilde ifade eder: "İnkıta'-ı vahiyden sonra vazife-i tebliğin varis-i hakikileri vaizler olmuştur. Pişvan-ı ümmet olan bu sınıf-ı mümtaz gaye-i bi'seti telkin ve takrir ile me'murdur. Veraset-i vazife-i nübüvvetle serefraz olanların kudsiyeti, halka Halik'a, Peygambere, ümmete karşı mes'uliyeti ne kadar ağır olduğu mülâhaza edilsin." Bu mesleğe seçilenlerin niteliksizliğinden yakınlıkla bu önemli görevin istibdat döneminde nasıl suistimal edildiği ve istibdatın ayakta kalması için kullanıldığına dair şu eleştirileri yapar: "Nefsü'l-emirde bu kadar ulvi bir maksad-ı din ile te'essüs eden vaizlik vazife-i mukaddesesi -pek garip bir cilve-i tali'dir ki- nice yüz senelerden beri hükümetlerce kalb-i istibdada âb u tâb-ı hayat vermek üzere isti'mal edilmiş şerayin-i mefsedet hükmünde kalmıştır. Millet-i İslamiyye'nin istidadını boğmak, hissiyat-ı necibesini öldürmek için ittihaz edilegelmiş olan bu siyaset-i zalimanenin netayic-i tabiiyesindedir ki, devr-i sabıkta va'izler, resmen dersi'amlardan dûn bir mertebede tutulmuş, daima ru'us imtihanlarını kazanamayanlara veya kazandırılmayanlara tahsis edilmiştir. Binaenaleyh erbab-ı iktidardan olan hocalarımız va'za tenezzül etmez ve gitgide va'z u nasihat yollu iki satırlık sözü bir araya getiremez hale geldi idi. Diğer taraftan da vaizler iktidarsızlardan intihab edildiği için erbab-ı ukülü ağlatacak, bizi düşmanlarımıza maskara edecek bir derekeye inmişti. Hâlbuki vaizlerin mevki-i hakikileri tedkik edilirse ders hocalarından çok yüksek olmalıdır."³⁹

³⁸ Ahmed Naim, a.g.m., .21.

³⁹ Ahmed Naim, a.g.m., 20

Vaizlerin müderrislerden daha öncelikli bir konumda olmaları gerektiğini söyleyen Ahmet Naim, vaizlerin taşınması gereken vasıfları şu şekilde sıralamıştır; “Bir va’iz âlim olmalıdır. Evamir ve nevahi-i İlahiye, tekâlif-i şer’iyyeyi, sünnen-i nebeviyeyi bilcümle dekayıkıyla bilmelidir.”⁴⁰

Mehmet Akif, ilmiye mensubu olmamasına rağmen Balkan Savaşları’nın devam ettiği dönemlerde halkın maneviyatını güçlendirmek amacıyla çeşitli vaazlar vermiştir. 1910’da Şehzadebaşı Kulübünde verdiği vaazın dışında Beyazıt, Fatih ve Süleymaniye camiilerinde etkili vaazlar vermiştir. Daha sonra milli mücadeleye katıldıktan sonra da Balıkesir Zağanos Paşa Camii’nde, Kastamonu Nasrullah Camii ve daha sonra Kastamonu kazalarında çeşitli vaazlar vermiştir. Mehmet Akif, vaazlarında daha çok Müslümanların içinde bulunduğu siyasi koşullara değinerek, birlik ve dayanışmaya çağırış, Müslümanları bir arada tutan din bağının güçlendirilmesine vurgu yaparak tefrikaya düşürecek fikirlere karşı çıkmıştır. Akif, camii vaazlarının yerini alan gazetelerin halkı uyarmak için en etkili araçlar haline geldiğini “*Süleymaniye Kürsüsünde*” şöyle dile getirmiştir:

“Bir cerideyle hemen başlayıverdim vaaza,
Zaten en başlıca yol halkı budur ikaza,
Medeniyetteki insanlar için matbuat,
Şimdi kürsilerin en yükseği, lakin heyhat”⁴¹

Mehmet Akif, özellikle İstanbul’un büyük camilerinde verilen vaaz ve hutbelerde sıkça tekrarlanan, yarısı Arapça yarısı Farsça olan tekerlemelerin cemaatin canını sıkmaktan ve uykusunu getirmekten başka bir işe yaramadığını söyleyerek İslam coğrafyasından tarihinden ve sosyolojisinden habersiz kişilerin vaiz kürsülerine yanaştırılmamasını ister: “Doğuda, batıda, kuzeyde, güneyde ne kadar Müslüman varsa zillet içinde, sefalet içinde, esaret içinde yaşadığını, sefil bir milletin elinde kalan dinin mümkün değil yükseltilemeyeceğini bilmeyen, anlamayan vaizi kürsüye yanaştırmamalı. Vaiz, milletin geçmişini, şimdiki durumunu bilmeli,

⁴⁰ Ahmed Naim, a.g.m., 20

⁴¹ Mehmet Akif, *Safahat*, 150.

cemaati geleceğe hazırlamalı.”⁴² Akif, bilgisiz cahil insanların vaiz kürsülerine çıkarılmasının insanlarda doğuracağı aksülamele dikkat çekerek “Doğrusu bu herifleri dinledikçe gençlerdeki dinsizlik modasını hemen hemen mazur göreceğim geliyor! Eğer dinin ne olduğunu onlardan öğrenseydim mutlaka İslam’ın en büyük düşmanı olurum” demiştir.⁴³

Vaizliğin İslamcılar arasında önemszenmesi ve bu konuda özel makalelerin kaleme alınması, İslamcıların hedef kitlesi olan dindar insanların Meşrutiyet’e katılımını sağlamak, Meşrutiyet’in İslami bir yönetim biçimi olduğuna ikna etmektir. Bu nedenle dönemin birçok İslamcı aydını vaazların önemine değinen yazılar kaleme almıştır. İstanbul’un büyük camilerinde vaazlar da veren Said-i Nursi, vaizlerin değışen ve dönüşen topluma hitap edemediğini ve insanları ikna etmekte güçlük çektiklerini ve süslü anlatımların insanları ikne etmeye yetmediğini söyler: “vaizlerin Mürşid-i umumi olan vaiz ve hatipler hem âlim-i muhakkik olmalıdırlar – ta bürhan ile ikna eylesin, zira tasvir ve tezyin-i müddea müteharri –i hakikate karşı faidesizdir- ve hem de hâkim-i müdekkiki olmalıdırlar ta ki, bir şeyi terqip veya terhip ile ondan daha mühim şeyi tenzil ve tahfif edip müvâzene-i şerîatı bozmasınlar ve hem belîği hâkim olmalıdırlar tâ ki muktezâ-yı hâle mutâbık ve ilcaat-ı zamana muvâfık ve teşhis-i illete münasib söz söylesinler.”⁴⁴

Bediüzzaman vaizlerin etkili olamamasını üç nedene bağlar:

1-Eski zamanı günümüzle kıyaslayarak iddialarını abartıyorlar.

2-Bir şeyden korkuturken veya bir şeye teşvik ederken ondan daha mühim olan şeyi tenzil edeceklerinden şeriatın ölçüsünü koruyamıyorlar.

*3- Belağatın gereği olan hale uygun, zamana muvafık ve hastalığa uygun teşhisler yapamadıklarını söyler.*⁴⁵

Meşrutiyet döneminin en ünlü vaizlerinden olan Manastırlı İsmail Hakkı, istibdat döneminde vaazların nasıl zor koşullar altında ve hükümetin sıkı takibiyle yürütüldüğünü anlatır: “İki üç kişi bir araya gelemiyordu, tekkelere gidilemez,

⁴² Ramazan Yıldırım, “Mehmet Akif’in İslam Tasavvuru”, *Vefatının 75. Yılı Anısına Mehmet Akif Ersoy* (içinde), Ankara 2013, 53.

⁴³ Yıldırım, *a.g.e.*, 54.

⁴⁴ Bediüzzaman Said-i Kürdi, “Bediüzzaman-ı Kürdi’nin Fihriste-i Makasıdı” *Volkan*, 84, 3 Rebiülevvel, 1327 (25 Mart 1909), 407.

⁴⁵ Bediüzzaman Said Nursi, “Hürriyete Hitap” *İçtimai Dersler*, İstanbul 2012, 21.

camilerde hafiyeler takib eder. Ayet hadis tefsir olunurken bir Cuma geçirince üç gün aklım başıma gelmezdi. Çalışıyordum -o zamanın ta'birince- fena söylemeyeyim. Lâkin fena anlayanlardan ihtirazen zamana riayet ederek örtülü söylemeye mecbur idim.”⁴⁶

Meşrutiyet döneminde İslamcılarının, İslam tarihinin en eski dönemlerinden itibaren yaygın bir biçimde hem dini hem de siyasi düşüncelerin halk arasında yayılması amacıyla kullanılmış olan vaaz ve hutbeleri, güncel amaçlar ve hedefler için yeniden canlandırarak etkin bir propaganda aracı olarak kullanmışlardır. Meşrutiyet'in “meşruiyeti” biraz da camii kürsülerinde dile getirilerek sağlanmaya çalışılmıştır.

3.3. İslamcılarının II. Abdülhamid'e Muhalefet Etme Nedenleri

II. Meşrutiyet dönemi İslamcı aydınlarının, Yeni Osmanlılar'ın düşünsel mirasını birçok yönüyle sahiplendikleri ve bu mirası İslamcı düşünce çerçevesinde yeniden canlandırdıkları söylenebilir. Bu mirasın en açık görüldüğü alan Meşrutiyet taraftarlığı ve bunun sonucu olarak, Meşrutiyet yönetimi karşıtlığı içine yerleştirilen II. Abdülhamid'e muhalefetleridir. II. Abdülhamid aleyhtarlığının bir araya getirdiği farklı fikir ve ideoloji mensupları, Meşrutiyet'in ilanı için yoğun bir işbirliği içerisine girmişlerdi. Bu dönemin “bütün okur-yazarları Abdülhamid'e muhalefeti adeta namusun birinci şartı saymışlardır.”⁴⁷

İslamcılarının II. Abdülhamid'e muhalefet etme nedenlerini İslamcılık bağlamında değerlendirdiğimizde görebildiğimiz en büyük problem şudur: İslamcılığı ve İttihad-ı İslam düşüncelerini sahiplenerek devletin önemli politik argümanlarının parçası haline getiren bir padişaha karşı İslamcılarının hangi nedenlerle muhalefet ettiklerini, öne sürdükleri kanıtların ve dayanakların neler olduğunu, nasıl bir İslamcılık ve İttihad-ı İslam önerisinde bulduklarını açıklığa kavuşturmak gerekiyor. Bu sorunun kaynağında Cumhuriyet döneminde geliştirilen tarih anlayışının kendisini Osmanlı karşıtlığı üzerinde konumlandırmasının İslamcı ve dindar kesimlerde oluşturduğu bir tür tepkiselliğe bağlayan İsmail Kara şu şekilde değerlendirmeyi yapar:

⁴⁶ Manastırlı İsmail Hakkı, “Meva'iz”, *Sırat-ı Müstakim*, II, 28, 4 Mart 1909 (11 Safer 1327), 27.

⁴⁷ Alkan, *a.g.e.*, 70.

Cumhuriyet döneminde, özellikle tek partili yılların sonlarından itibaren muhafazakâr mütedeyyin kesimin tarih anlayışı büyük ölçüde Cumhuriyet ideolojisinin tarih anlayışının karşısında kurulup geliştiği için ve bunun uzantısı olarak bir tür Osmanlı sevdası veya hayranlığı üzerinden ifade edilmesi sebebiyle; diyelim ki İslamcı olarak bildiğimiz ilmiye yahut tarikat mensubu zevatin nasıl olup da Sultan Abdülhamid karşıtı olduğu meselesi zor anlaşılır bir mesele olarak kalmaktadır. Ama vakıa budur. Mehmet Akif, Bediüzzaman Said Nursi, Mustafa Sabri Efendi, Said Halim Paşa, Manastırlı İsmail Hakkı, İskilipli Atıf Efendi gibi aklımıza gelecek onlarca isim böyledir.⁴⁸

3.3.1. İstibdat Kavramı

“İstibdat” kavramı, TDK sözlüğünde “uyruklarına hiç bir hak ve özgürlük tanımayan sınırsız monarşi, despotluk, despotizm” olarak tanımlanmıştır. İstibdat sözcüğünün Arapça asıl karşılığı “başlı başına olma, bağımsız olma”dır. Yani hükümdarın istibdatı dendiği zaman bunun anlamı “zulmü” değil, hükümdarın kendi dışındaki güçlerin etkisi altında olmaması, onlardan bağımsız olması anlaşılır. Kuşkusuz hükümdarın şeriat dairesinde davrandığı kabul edildiğinden şeriat dışında başka hiçbir şeyle bağımlı olmaması demektir. Kısacası padişahın “müstebit” olması bir İslami koşuldur. Ancak sözcüğün “keyfilik” ve ondan yaklaşımla “zulüm” anlamında da kullanılması ve pratikte bu anlama uygun davranışların daha yoğun olması sonucu, halk arasında bu içerik yer etmiştir.⁴⁹

Bir siyaset ve yönetim biçimi olarak da “devlet başkanının iktidarı, ehl-i hall u akdin kararı olmadan ve bey’at gerçekleşmeden güçle, zor kullanarak ele geçirmesi, ardından da tek başına bir yönetim biçimini benimsemesi, meşverete, nasihate, müşarekete yer vermemesi”⁵⁰ istibdat olarak adlandırılmıştır. Avrupa’da gelişen meşrutî yönetimlerin etkisiyle, olumsuz anlamlar kazanmaya başlayan istibdat, “haksız yönetimi ve onun başında bulunan gasıp idareciyi ifade etmek üzere”⁵¹ kullanılmaya başlamıştır.

Klasik İslam siyaset düşünürleri ve hukukçular yönetimi “meşruluk” ve “adalet” prensiplerine dayandırmışlardır. Meşruluk, hükümdarın bulunduğu makamı

⁴⁸ İsmail Kara, “Üç Devir, Üç Elmalılı Hamdi”, 21.

⁴⁹ Koloğlu, *a.g.e.*, 83.

⁵⁰ Kara, *İslamcılar...*, 125.

⁵¹ Kara, *İslamcılar...*, 125.

hukuk çerçevesinde ele geçirmesi, adalet ise, İslam hukukuna uygun bir yönetim sergilemesidir. Ancak değişen koşullarla beraber meşruluk ve adaletin tanımlarında değişiklikler olmuş, hükümdarın iktidarını ayakta tutabilecek askeri güce sahip olması ve yüzeysel bir Müslümanlığı yeterli görülmüştür.⁵² Dolayısıyla bu anlayış üzerine gelişen İslam siyaset düşüncesi, iktidarın kullanılma biçimiyle değerlendirildiği için, hükümdarın iktidarı elde etme şeklini bir problem olarak görmemiştir. Asgari düzeyde bir adalet ve hukuka dayanan hükümdar meşru olarak kabul görmüştür. Hükümdarın müstebitliği, meşruiyyetini zayıflatan bir durum olarak değerlendirilmemiştir. İstibdatın, hükümdar için bir problem olarak görülmesi Osmanlı Devleti'ndeki batılılaşma hareketleriyle gündeme gelen meşrutiyetçi fikirlerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde gündeme getirilen istibdat kavramının çerçevesi yeniden belirlenmeye çalışılırken, Meşrutiyet yönetiminin karşıtlığı üzerinden gidilmesi, bu kavram ve anlayışı her türlü kötülüğün kaynağı olarak görme ve gösterme çabalarına eşlik etmiştir.

İstibdat konusunda Ahmet Mithat Efendi'nin getirdiği yorum yukarıda ele alınan geleneksel siyaset geleneğinin göz önünde tutularak yapıldığını gösterir. “İstibdat deyince önce bir hükümdar akla gelir ve ikinci olarak muzır olacağı ve bunun için nefretle bakılır. İstibdat hep kötü değildir ve hep hükümdara ait değildir. İstibdat kanunsuzluktur. Hükümet *müstebide-i adile* ve hükümet *müstebide-i zalime* olarak ikiye ayrılır.”⁵³ Sultan Abdülhamid'in saltanatının hemen başında, bizzat O'nun emriyle kaleme alınan “Üss-i İnkılab” adlı eserde Ahmet Mithat Efendi, Abdülhamid öncesi dönemleri istibdat olarak değerlendirir ve yeni Sultanı bu anlayıştan uzak bir hükümdar olarak görür: “Sultan Abdülhamid Han hazretleri halifelik ve saltanat makamına asla yakışmayan ve hele kendisini milletten ve milleti kendisinden ibaret bilerek ömrünü ve bütün gücünü, mesaisini milletine hizmet ederek ad bırakmak isteyen hükümdarlar için kabul edilemeyecek birşey olan istibdat binasını, kendi eliyle ortadan kaldırmıştır.”⁵⁴

II. Abdülhamid'in 1876'da Meşrutiyet'e son vererek, Kanun-i Esasi'yi yürürlükten kaldırmasıyla başlayarak II. Meşrutiyet'in 1908'de ilan edilmesine kadar

⁵² Lewis, *a.g.e.*, 153.

⁵³ Koloğlu, *a.g.e.*, 83.

⁵⁴ Ahmet Mithat Efendi, *Üss-i İnkılâp* (Yay. Haz.:Tahir Galip Seratlı), İstanbul 2005, II, 132.

geçen dönem istibdat dönemi olarak adlandırılmıştır. Bu dönemin padişahı olan Sultan Abdülhamid ise “müstebid” olarak adlandırılmıştır. İslamcı aydınların II. Abdülhamid yönetimine karşı geliştirdikleri muhalefette önemli yer tutan *istibdat* kavramı, İslamcıların bu kavrama yükledikleri anlam ve getirdikleri yorumlar, Abdülhamid yönetimine muhalefetlerinin en önemli gerekçesi durumundaydı. *Meşrutiyet* ve onun karşıtı olarak kullanılan *istibdat* kavramlarına getirilen yorumlar genellikle İslam kaynaklarına dayanılarak ele alınmakla birlikte, asıl olarak kendilerinden önceki Yeni Osmanlıların geliştirdikleri fikirlere dayanır. Bu açıdan İslamcıların, Yeni Osmanlılardan devraldıkları düşünsel mirasa fazlaca bir katkı yaptıkları da söylenemez. “İstibdat ve II. Abdülhamid yönetimine getirilen eleştiriler ve II. Meşrutiyet’ten beklentiler ve değerlendirmelerde İslamcıların, Türkçü, Batıcı ya da laik kesimlerden tek farkı, bazı dini sembolleri ve referansları daha çok kullanmalarından ibarettir.”⁵⁵

3.3.2. Abdülhamid’in “Müstebitliği” Meselesi

Dönemin belli başlı İslamcı düşünürleri, istibdat idaresini her türlü zulmün, keyfiliğin, yoksulluk ve baskının kaynağı olarak eleştirirken, meşruti yönetimi de bunun karşısına koyarak her türlü sorunu giderecek, zulmü, keyfiliği ortadan kaldıracak, her türlü kötülüğü tek başına çözecek bir anahtar olarak yüceltmişlerdir. Meşrutiyetin, devlet için kurtarıcı bir fonksiyon icra edeceği, terakkiye sebebiyet vereceği hususunda toplumdaki birçok kesim büyük ümitler besliyordu. Meşrutiyet yönetiminin her türlü sorunun çaresi olarak görülmesi, birbirinden çok farklı düşüncelere sahip kesimlerin bir araya gelmesini kolaylaştırarak aradaki farklılıkların görülmesini engellemiştir. Ancak Meşrutiyet’in ilanından sonra beklentilerin gerçekleşmemesi, başta İslamcılar olmak üzere, birçok kesimin İttihat Terakki ile yollarını ayırarak muhalefete geçmesine neden olmuştur.

İslamcıların istibdat konusundaki açık muhalif tutumlarının önemli bir nedeni de, İttihatçıların öncülük ettiği reform çabalarına destek olarak, hem İslam’ı yeni dönemde devlet yönetiminde daha fonksiyonel bir hale getirmek, hem de İslam’ın “gerici” ve “medeniyet-i cedide” ile uyuşamayacağı yönündeki eleştirilerin önünü kesmektir.

⁵⁵ Kara, *İslamcılar...*, 107.

Meşrutiyet döneminde Van'dan İstanbul'a giderek, dönemin önemli gazetelerinde yazılar yazan ve çeşitli dernek ve kuruluşlarda aktif rol alan Said Nursi, II. Abdülhamid'in istibdatına karşı meşrutiyetin ilanı için çalışan muhalifler arasında yer almıştır. Said Nursi, İttihat Terakki'nin desteğiyle Kürt aşiretlerinin Meşrutiyet yönetimine destek vermeleri için Kürtlerle meskûn yerlerde uzun bir gezintiye çıktı. Bu gezide Kürtlerin Meşrutiyet'e yönelik kaygılarını gidermeye çalıştı. Bu gezinin izlenimlerinden oluşturduğu *Münazarat* adlı risalesinde istibdat hakkında şu geniş tanımı yapmıştır: “istibdat, tahakküm, muamele-i keyfiye, kuvvete istinad ile cebirdir. Rey-i vahiddir. Sû-i istimalâta gayet müsaîd bir zemindir. Zulmün temelidir. İnsaniyetin mâhisidir. Sefalet derelerinin esfel-i safilînine insanı tekerlendiren ve âlem-i İslamiyet'i zillet ve sefaletle düşürttüren ve ağraz ve husumeti uyandıran ve İslamiyet'i zehirlendiren, hatta her şeye sirayet ile zehrini atan, o derece ihtilafatı beyne'l-İslam ika edip, Mutezile, Cebri, Mürcie gibi dalalet fırkalarını tevliid eden istibdaddır.”⁵⁶ Başka bir yerde Meşrutiyet ile istibdat arasındaki karşıtlığı basitleştirerek şunu söyler: “ne kadar iyilik var, meşrutiyetin ziyasındandır. Ne kadar fenalık var, ya istibdatın zulmetinden, yahud meşrutiyet namıyla yeni bir istibdatın zulmündendir.”⁵⁷ Kürt aşiretlerine istibdatın kötülüklerini anlatan Said Nursi, “İstibdat o kadar fena bir şey iken, niçin herkes bir çeşit ile onu irtikab ederdi?” şeklinde sorulan bir soruyu şu şekilde cevaplandırmıştır. “İçinde tefer'unun (firavunlaşma) lezzet-i menhusesi ve tahakküm ve tehevüs-ü nemrudane (Nemrutça heves) vardı.” Said Nursi'ye göre istibdat yönetimi, insanların tahakküm kurma arzularını temin ettiği için de uzun bir zaman devam etmiştir.⁵⁸

İstibdatı çok geniş bir anlamda kullanan Said Nursi, İslam dünyasındaki her türlü ihtilafı, zulmü, keyfi idareyi, zorbalığı, İslam âleminin içinde bulunduğu yoksulluğu ve sefaleti de istibdatın hâkimiyetine bağlar. Hatta Mutezile, Cebriye, Mürcie gibi mezheplerin ortaya çıkışını da siyasi istibdatın bir yansıması olan ilmi istibdattan kaynaklandığını iddia eder.

⁵⁶ Said Nursi, “Münazarat”, 82-83.

⁵⁷ Said Nursi, “Münazarat” 87.

⁵⁸ Said Nursi, “Münazarat” , 99.

Konyalı Mehmet Zeynelabidin Efendi⁵⁹, Meşrutiyet hakkında halkı bilinçlendirmek, Meşrutiyet'in ilanından sonra ortaya çıkan sorunların Meşrutiyet'ten kaynaklanmadığını ve Meşrutiyet'in İslam'î bir yönetim biçimi olduğunu ispatlamak amacıyla kaleme aldığı *İslamiyet ve Meşrutiyet* adlı risalede “hükümet-i mutlaka” olarak adlandırdığı istibdadı şu şekilde tasvir eder: “Hükümet-i mutlaka başı boş, şartsız, bağısız bir hükümet demektir. Bu hükümet, millet hakkında icra edeceği kanunları, nizamları kendi kendine yapar, kimseye danışmaz, millet ile müşavere etmez. Millete hesap vermek istemez. Kimseden korkmaz, kimseyi tanımaz. Milletten istediği kadar vergi alır. İsteddiği kadar memur kullanır. Millettin paralarını boş yerlere harcar, israf eder. İki adamın bir arada toplanmasına razı olmaz. Bir cemiyet ve bir dernek, kuruldu mu derhal dağıtır. Milleti kasıp kavurup köle gibi kullanır bir hükümettir. Çoktan beri bizim hükümetimiz de bu rengi almış ve bu kılığa girmiştir.”⁶⁰ Yukarıdaki istibdat tasvirinin Sultan Abdülhamid hakkındaki yaygın söylemleri içerdiğine dikkat edilmelidir.

Mehmet Akif, istibdatı, iktidarın aczi olarak görür ve insan haysiyetine uymadığından karşı çıkar. Bunu hem Abdülhamid, hem de daha sonra gelen İttihat Terakki'nin muhalefete karşı yürüttüğü baskı politikasına karşı söylemiştir. *Sebilürreşâd*'daki bir yazısında bunu şu şekilde ifade eder: “Hiddetler, şiddetler, tazyikler, cebirler hep aczin meşimesinden düşen bir sürü eksik mahlûklardır ki beşeriyet muztar kalmadıkça bunları agûş-i kabulüne alamaz; alsa da mümkün değil sevemez.”⁶¹ “İstibdad” adlı şiirinde “mülevves” bir dönem olarak adlandırdığı Abdülhamid istibdadının toplumda yarattığı korkunun bir sonucu olarak toplumu sefalet ve umutsuzluğa sürüklediğini belirtir. Ancak Akif, istibdatı belirli bir döneme ait bir olgu olmaktan ziyade bir anlayış olarak insan haysiyetine ve İslam anlayışına uygun bulmadığı için karşı çıkmıştır. Bu yönüyle dönemin bazı İslamcılarından farklı düşündüğü açıktır.

İskilipli Atıf Efendi istibdadı; “istişare edilmesi layık olan şeyleri bir şahıs kendi rey u iradesine hasr etmek” olarak tanımladıktan sonra zararlarını da şu şekilde

⁵⁹ Konyalı Mehmet Zeynelabidin Efendî'nin hayatı hakkında kısa bilgi için bkz.: Karaman, *a.g.e.*, IV, 459-474.

⁶⁰ Zeynelabidin Efendi, *a.g.e.*, 17-18.

⁶¹ Eşref Edib, *Mehmed Akif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları* (Haz.: Fahrettin Gün), İstanbul 2010, 297.

vermektedir; zulüm, isâet, ğadr, hıyanet, zillet, meskenet, fakr u zaruret, betalet u atalet, harab-ı memleket ve cehalet-i ümmet” olarak sıralar. İstibdat, bir hükümdarın devleti şahsi düşüncelerine göre yöneterek İslam’ın meşverete dair emirlerine uymamasından dolayı toplumun içinde bulunduğu her türlü kötülüğün müsebbibi olarak değerlendirilir.

Elmalılı Hamdi, istibdat yönetiminin ülkeyi nasıl bir karanlığa mahkûm ettiğini, milleti nasıl bir ümitsizliğe sürüklediğini ifade ederken Meşrutiyeti, istibdatın karanlığından aydınlığa bir geçiş olarak değerlendirir. Allah’ın bir lütfu olarak gördüğü bu gelişmenin İslam ümmetinin geçmişindeki güzelliklere bir dönüş olacağını ifade eder: “Müddet-i ömrüm olan otuz seneden beri gündüzü yok, beynel hayat ve’l memat bir âlem-i berzahın zulumatı içinde, asri bir şeb-i yeldanın istibdatı altında ezildik. Ey ye’si elim-i millet, kader-i medid olan şeb-i yelda! Bize bak! Artık gerneştiğin yetişir. Artık açıl, açıl da sabah olsun. Mazi-i ümmete benzer bir gün görelim!” diye feryad ediyorduk. Şimdi eltaf-ı Sübhaniyen bize bir fecr gösteriyor, aman kazib olmasın, sadık et ya Rab!”⁶²

İstibdat konusunda diğer İslamcılara benzer düşüncelere sahip olan Said Halim Paşa, istibdata karşı çıkarken tarihi süreçte oluşan İslam siyaset geleneğinden ziyade ilkesel ve teorik bir çerçeveden bakarak istibdatın meşru bir dayanağının olmadığını söyler: “Müslüman memleketlerde istibdat, kanun nazarında caiz olmadığından, gayrimeşru, keyfi ve şahsi bir idare durumundadır.”⁶³ istibdatın toplumların başına gelen her türlü felaketin kaynağı olarak görür. O’na göre “toplumların uğradıkları fenalıkların sebebi, hemen daima ve her yerde, kuvvetlilerin baskısı, yani istibdattır.”⁶⁴ İstibdat yönetimi altında yıllarca kaldıktan sonra Meşrutiyet’in ilanı ile toplumun bir anda düzeleceğini “hür insanlar, faziletli, iffetli ve doğru vatandaşlar” olarak yaşamayı beklerken, İstibdat döneminin kazandırdığı kötü alışkanlıkların Meşrutiyet döneminde daha da arttığını ifade eder: “(meşrutiyetin ilanı ile) Anayasamızın bize bahsettiği haklar ve serbestlik, Sultan Hamid idaresinin fevkalade arttırdığı kötü alışkanlıklarımızı, çekinmeden tatbik etmekteğimizden başka bir netice

⁶² Küçük Hamdi, “Va’z”, *Beyanü’l Hak*, 2, 16 Ramazan 1326 (12 Ekim 1908), 6-8. Aynı makalenin transkripi için bkz.: *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, Elmalılı M. Hamdi Yazır, (Haz.: A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya), İstanbul 2011, 40.

⁶³ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 65.

⁶⁴ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 56.

vermedi. Herkes daha fazla huzur ve selamete kavuşacağını ummuştu. Aksine olarak herkesin huzursuzluğu arttı ve kendisini eskisinden daha fazla fenalığa uğramış buldu. Çünkü herkes cür'etini arttırmış, başkalarının hakkına hiç çekinmeden tecavüz etmeye başlamıştı.”⁶⁵

Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ise mutlakıyet yönetimi olarak gördüğü istibdadı şu şekilde tanımlar: “Hükümetin, kendilerini ne yolda idare edeceğine dair millete karşı bir takım kayıt ve şartlara riayet etmekle ilgili taahhütler altında bulunmasına meşruti idare; millet üzerinde kayıtsız şartsız, istediği gibi hüküm yürütmede muhtar olmasına da mutlakıyet idaresi denir.”⁶⁶ Mustafa Sabri'nin tanımında da istibdatın, meşrutiyet karşıtlığı üzerinden tanımlanmış olması dikkat çekicidir.

İttihat Terakki döneminde şeyhülislamlık da yapan Şeyhülislam Musa Kazım, Meşrutiyet'in ilanından sonra İttihat Terakki hükümetinin “hükümet-i müstebide-i zalimeyi” yıkarak yerine “sadr-ı İslam'daki usul-i meşrutiyet ve usul-i meşveret”i esas alan yeni bir hükümet kurmaya muvaffak olarak ülkeyi büyük bir yıkımdan kurtardığını belirtir.⁶⁷ Burada zalim ve müstebid kelimelerinin birlikte kullanılmış olması bir tesadüf değildir. Muhtemelen Musa Kazım, bu kavramın İslam geleneğinde tek başına olumsuz bir sıfat olarak kullanılmamasını dikkate alarak “zalim” sıfatıyla amacını daha da belirgin kılmıştır.

Yapılan bu tanımlamaların ortak özelliği İslamiyet'in devlet yönetimine getirdiği ve sadr-ı İslam'daki meşveret ve şuranın terk edildiği ve kişilerin keyfi idaresine dayanan bir istibdat yönetiminin kurulduğu noktasında birleşmektedir. Dolayısıyla Meşrutiyete dönmek İslam'ın en saf dönemine dönmek demektir. İstibdat, aslında tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan ve İslam'ın özünden uzaklaşmak suretiyle gelişen, kişilerin tahakkümüne dayanan bir geleneği ifade eder hale gelmiştir.

İslamcılar arasında istibdadı Emevilerle başlatma fikri genel bir teamül olarak kabul görmüştür. Emeviler'den başlayarak günümüze kadar gelen bütün bir İslam tarihinin aynı kategori içerisinde, “istibdat”, “hükümet-i mutlaka”, “idare-i mutlaka”

⁶⁵ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 56.

⁶⁶ Kara, *İslamcılık...*, II, 276.

⁶⁷ Kara, *İslamcılar...*, 128-129.

olarak değerlendirilmesi, İslamcıların böyle bir anlayışa dayanan bu rejimi kolaylıkla red etmelerinin “meşru” gerekçesi sayılmaktaydı.

İslamcıların, İttihat Terakki’yle yaptıkları ittifakta kendilerine biçtikleri rol, batılılaşma ile gelen Avrupalı kurum ve düşüncelerin önündeki dini ve geleneksel engelleri ortadan kaldırarak “hakiki İslam” a zaten uygun olan yolları açarak yeni bir siyasal sistemin kurulmasını kolaylaştırmaktı. Meşrutiyet yönetiminin kabulü ve halk tarafından benimsenmesi İslamcıların dindar kesimi ikna etmesine bağlıydı. Hulefa-i Raşidin’den sonraki bütün bir tarihi tecrübenin *istibdat* olarak görülmesi ve red edilmesi İslamcıları, geleneksel kurumların bağlayıcılığından kurtararak yeni fikirlerin kabulü için daha uygun bir düşünsel zemine kavuşturmuştur.

3.3.3. Basın-Yayın Üzerinde Denetim ve Sansür Uygulaması

Sansür, geniş anlamıyla her türlü yayının, sinema tiyatro oyunu vb. sanat eserlerinin ve yazışmaların hükümetçe denetlenmesi demektir. Sansürü yalnızca hukuk metinleri çerçevesinde ele almak da doğru olmaz. Çeşitli yollarla gerçekleştirilen fiili denetimler, hatta oto-sansür, bütünsel açıdan sansürün kapsamındadır.⁶⁸ İnsanlığın en eski dönemlerine kadar götürülebilen sansür uygulaması, ancak modern devletlerin kurulmasından sonra farklı bir anlam kazanmıştır. Basın ve yayın araçlarının artması ve çeşitlenmesiyle beraber, basının etkili bir propaganda aracı olarak kabul görmesini sağlamıştır. Bu durum aynı zamanda toplumda basın aracılığıyla yayılması istenmeyen “muzır” “tehlikeli” düşüncelerin de denetlenmesini beraberinde getirmiş ve sansür olarak adlandırılan olgunun oraya çıkmasını sağlamıştır.

Geleneksel toplum yapısının, basın ve yayın hayatındaki baş döndüren gelişmelerin etkisiyle uğradığı değişim ve dönüşüm ve bu değişime karşı hükümetlerin ve toplumun gösterdiği tepkiler, sansür olgusunun anlaşılmasını kolaylaştırıcı bir işlev görebilir. Bu açıdan modernite sonrası toplumlarda sansür, ancak modernliğin yarattığı yapısal dönüşümler çerçevesinde incelendiğinde anlam kazanabilir.⁶⁹

⁶⁸ Alpay Kabacalı, “Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Sansür”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, III, 607.

⁶⁹ Demirel, *a.g.e.*, s.43.

Osmanlı Devleti'nin hızlı bir modernleşme sürecine girdiği 19.yüzyılda basının artan bir hızla etkili bir kamuoyu aracı olarak toplumda önem kazanması, basının denetimi olgusunu beraberinde getirmiştir. Abdülhamid döneminde gelişerek kurumsal bir yapı kazanmış olan sansürün en önemli gerekçelerinden biri M. Şükrü Hanioglu'nun "Modernitenin gelenekselleştirmesi" olarak adlandırdığı bir kontrol mekanizmasıyla modernitenin geleneksel kültürü bütünüyle ortadan kaldırmasının önüne geçmeyi amaçlamıştır.⁷⁰

Osmanlı Devleti'nde matbaanın kullanılmaya başlanmasına rağmen kitap ve gazetenin yaygınlaşması çok geç dönemlerde gelişen bir olgudur. Kitap ve gazete, yeni fikirlerin toplumda yayılması ve kabulü için etkin araçlar olarak Tanzimat döneminde aydınlar ve yöneticiler tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Tanzimat ricalisi sansür ve propagandayı ortak algılamalar yaratmak ve kamuoyunun hükümet siyasetleri çerçevesinde şekillendirmek amacıyla kullanmayı arzuladıklarından önceleri her türlü yayına modern niteliğinden dolayı olumlu gözle bakmışlar ancak daha sonra sınırlamaların gerektiğini düşünmüşlerdir. Osmanlı Devleti'nde 1862 yılına kadar var olan basın denetimi ve düzenlenmesi konusunda kurumsallaşma söz konusu olmamıştır. Bunun sebebinin basının yeterince gelişmemesi ve basının etkin bir muhalefet aracı olarak kullanılmaya başlamasıdır. O ana kadar muhalefet kişisel boyutta kalmış, ayaklanmalar da yönetim şeklini değiştirmekten ziyade hak arama şeklinde gelişmiştir.⁷¹

3.3.3.1 Abdülhamid Öncesi Basın Denetimi

Osmanlı'da matbaacılığın ve basının gelişmesiyle birlikte kitap ve gazetelerin denetlenmesi için de bazı adımlar atılmıştır. Bu konuda yapılan ilk düzenleme Abdülaziz döneminde çıkarılan 10 Nisan 1854 tarihli Polis Nizamı'dır. Osmanlı Devleti'nin ilk sansür düzenlemesi olarak kabul edilen bu Nizam'ın 13. Maddesine göre "Ahlak ve genel adabı bozacak her türlü konuda basımevlerine ve kitaphanelere ve tüm kitapçı dükkânlarına dikkat edilmesi ve önceden sezilmesi ve dışarıdan gelen

⁷⁰ Fatmagül Demirel, *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*, İstanbul 2007, 12 (M.Şükrü Hanioglu'nun bu esere yazdığı sunuş yazısından)

⁷¹ Demirel, *a.g.e.*, 43.

her türlü kitap, risale ve evrakın yayınlanmadan önce görülüp gerekenlerin yasaklanması ve el konulmasına dikkat edilmesi”⁷² istenmiştir.

Ancak bu düzenleme daha çok bir asayiş sorunu olarak ve kolluk kuvvetleriyle yapılan bir düzenlemedir. Basınla ilgili yapılan ilk düzenleme 1857’de çıkarılan “Basmahane Nizamnamesi”dir. Buna göre İstanbul’da basmahane açmak isteyenlerin durumları “Meclis-i Maarif ve Zaptiye marifetiyle tahkik olunduktan sonra Sadrazamlık makamından sorulacak; sakınca görülmezse başvuran kişilere basımevi açabileceklerine ilişkin “sened-i mahsus” verilecektir. Öteki illerde valilere başvurulması gerekiyordu. Kitaplar ise Meclis-i Maarif’te incelendikten ve sakıncasız görüldükten sonra Sadrazamlık makamının oluru alınarak basılabilecekti.⁷³ Osmanlı Devleti’nin ilk resmi matbaası olan Matabaa-i Amire’nin çalışmasını denetlemek amacıyla 1862’de Maarif-i Umumiye Nezareti’ne bağlı olarak Matbuat Müdürlüğü kurulmuştur. Matbuat Müdürlüğü, daha çok matbaada basılacak kitapların denetiminden sorumluydu.

Basınla ilgili ilk nizamname Abdülaziz döneminde, Fransa’da III. Napolyon’un 1852’de hazırladığı basın kanunundan çevrilerek hazırlanan 1864 Nizamnamesi’dir. II. Meşrutiyet döneminde çıkarılan “Matbuat Kanunu”na kadar yürürlükte 1864 Nizamnamesi’yle yayın yapmak isteyen Osmanlı uyrukları Maarif Nezareti’nden, yabancı uyruklular ise Hariciye Nezareti’nden izin almak zorundaydılar. Nizamname ile belirlenen koşullara uymayanlar hakkında hapis ve para cezaları verilmesinin dışında yargı kararı olmadan hükümetçe alınan idari kararlar geçici veya kesin olarak süreli yayınların kapatılmasını öngörüyordu.⁷⁴ 1864 tarihli Matbuat Nizamnamesi, hükümete bütün gazeteleri yayınlanmadan önce denetleme yetkisi vermesi bu müdürlüğün ilk sansür kurumu olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.⁷⁵

Basın alanında görülen hızlı gelişmeler ve sayıları giderek artan gazete ve dergi, basınla ilgili yeni düzenlemelerin yapılmasına yol açmıştır. 5 Mart 1867’de Sadrazam Ali Paşa’nın çıkardığı ve alaylı bir isimlendirmeye “Kararname-i Ali” olarak isimlendirilen kararname basın üzerinde daha sıkı bir denetim sağlayarak,

⁷² Kabacalı, a.g.m., 608.

⁷³ Kabacalı, a.g.m., 607.

⁷⁴ Cevdet Kudret, *Abdülhamid Devrinde Sansür*, İstanbul 1977, 5-6.

⁷⁵ Kabacalı, a.g.m., 608.

özellikle dönemin bazı dış politika konularında hükümete yönelik eleştirilerin önüne geçilmesi amaçlanmıştır.⁷⁶ Bu kararname o zaman yürürlükte olan kanun ve tüzüklerin dışında hükümetin “asayışı ve düzeni koruma” bahanesiyle basın üzerinde sıkı bir denetim kurmaya çalışmış ve *Muhbir*, *Vatan*, *Hadika*, *Sirâc*, *Diyojen* gibi gazeteler kapatılmıştır.⁷⁷

Mahmut Nedim Paşa'nın son sadrazamlığı sırasında ortaya çıkan yolsuzluk ve kanunsuzluklara karşı basında çıkan haberleri engellemek amacıyla daha sıkı önlemler alma ihtiyacı duyulmuştur. Bosna isyanı, Bulgar isyanı, Selanik Olayı gibi olaylarda çok sayıda Müslüman-Türk'ün öldürülmesi, Makedonya ve Bulgaristan göçmenlerinin perişan hali, Mahmut Nedim Paşa'ya karşı İstanbul'da büyük çaplı gösterilere sebep olmuştu. Mahmut Nedim Paşa bu haberlerin etkisiyle gelişen öğrenci gösterilerine karşı ilk kez gerçek anlamda bir sansür düzenlemesi olan 29 Nisan 1876 tarihli yeni düzenleme ile “İstanbul'da ve memleketin her yerinde çeşitli dillerde basılan gazetelerin basılmadan önce muayenesi usulü konduğu” belirtilmiştir. Ancak bu kararnamenin çıkarılmasından sonra gelişen tepkiler üzerine Mahmut Nedim Paşa istifa etmek zorunda kalmıştır.⁷⁸

3.3.3.2. II. Abdülhamid Döneminde Sansür

Osmanlı Devleti'nde basının gelişimiyle beraber denetimin zorlaşması, dış basının Osmanlı ve II. Abdülhamid aleyhindeki yayınları ve Jöntürklerin dışarıda çıkarmış olduğu gazetelerin yürüttüğü muhalefet Osmanlı Devleti'ni basın üzerinde sıkı bir kontrol sağlamaya ve sansüre başvurmaya zorlamıştır. Basın alanındaki gelişmelere bağlı olarak artan gazete ve dergi sayısı basının daha çok okuyucuya ulaşma ve tiraj arttırma düşüncesiyle yalan, yanlış veya abartılı haberlere yönelmesi de basın üzerinde denetimi kaçınılmaz kılmıştır.

Basın üzerinde yürüttüğü sıkı sansür politikasıyla öne çıkmış olan II. Abdülhamid'in saltanatının ilk on yılında son derece canlı ve görece rahat bir basın ve fikir hayatı olduğu görülmektedir. Anayasa tartışmalarından toplumsal sorunlara kadar her şey en açık şekilde kamuoyu önünde didiklenir. Yabancı yayınlar

⁷⁶ Kabacalı, a.g.m., 608.

⁷⁷ Kudret, a.g.e.,7.

⁷⁸ Kudret, a.g.e.,7-8.

karşısında da bir kısıtlama görülmez.⁷⁹ Henüz saltanatının ilk yıllarında basının elinden hürriyeti alarak işe başlamayı politik olarak uygun görmemişti. Bu nedenle birkaç sene basını serbest bırakmıştı. Ancak bu serbestlik, günden güne kuvvetlenmekte olan mutlakiyet idaresiyle bir arada yürüyemeyeceğinden 1889 tarihinden itibaren sansür usulüyle engellenmeye başlandı. Bazen dizgi hataları bile gazete sahipleri için tehlikeli olmaya başlamıştı.⁸⁰

II. Abdülhamid dönemi, Avrupalı devletlerin basın aracılığıyla Osmanlı üzerinde kurduğu baskı, Jöntürklerin muhalif gazeteler vasıtasıyla padişaha hücumları basının denetimi noktasında daha sıkı tedbirler alma ihtiyacı doğurmuş ve bu dönemde sansür kurumsal bir nitelik kazanmıştır. 1881’de Maarif Nezareti’ne bağlı olarak kurulan “Encümen-i Teftiş ve Muayene” kurulun görevleri: “Türkiye’de basılacak dini kitaplar, risaleler, siyasetle ilgili olmayan süreli risaleler, resim, levha, madalya ve armalar; Türkiye’ye girecek yabancı basının içeriğinin sakıncalı olup olmadığının gümrük ve postahanelerdeki özel memurlar tarafından kestirilemeyen kitap ve sairenin incelenmesi” olarak belirtilmişti. Bu kurulun yetersiz kalması üzerine 1897’de kitapları inceleme komisyonu olarak “Tedkik-i Müellefat Komisyonu” kuruldu. Bu kurulun görevi; “Encümen-i Teftiş ve Muayene”nin inceleyip basılmasına ruhsat verdiği Arapça, Farsça ve Türkçe kitaplarla Türkçe piyesleri yeniden incelemek” olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla bir kurumun yaptığı denetim yeterli görülmeyerek aynı kitaplar ikinci bir sansüre tabii tutulmuştur. 1903’te bu kurula bağlı olarak kurulan “Kütüb-i Diniyye ve Şer’iyye Tedkik Heyeti”, dini kitapları denetlemekle görevliydi.⁸¹

Kitapların basımından önce denetleme görevi verilen sansür kurulu olarak görev yapan “Encümen-i Teftiş ve Muayene” adındaki kurul, 1907’de 1 başkan, 45 üye, 5 muayene memuru, gümrük ve postalarda bir sansür müdürü, çeşitli dillerde 7 muayene memuru olmak üzere sayısı 59’a kadar ulaşmıştır. “II. Abdülhamid döneminde sansür memuriyeti önem kazanmış, özellikle Padişah’ın güvenini kazanan kişiler sansür mekanizması içinde yer almışlardır.”⁸² Basını denetlemekle görevli olan kurulların giderek artması ve bu kurulda çalışanların yıllara göre

⁷⁹ Koloğlu, *a.g.e.*, 404.

⁸⁰ Tahsin Paşa, *a.g.e.*, 86.

⁸¹ Kudret, *a.g.e.*, 20.

⁸² Demirel, *a.g.e.*, 43.

sayılarının artması II. Abdülhamid döneminde basın üzerine yürütülen denetimin önceki dönemlere göre çok daha örgütlü ve düzenli bir şekilde yürütüldüğü anlamına gelir.

II. Abdülhamid döneminde sansürle ilgili sıkı denetimi sağlayacak kuruluşların sayısal çoğunluğuna rağmen yasa, mevzuat, kanun gibi düzenlemelere gidilmemiştir. Daha önce Abdülaziz zamanında çıkarılmış olan 1864 tarihli Matbuat Nizamnamesi uygulanmış ve yeni bir düzenlemeye yapılmaksızın Kanun-i Esasi'ye dayanılarak çıkarılan sıkıyönetim kararnamesiyle sansür yürütülmüştür. 1877'de Abdülhamid tarafından çıkarılan Matbuat Kanunu padişah tarafından uygulamaya konulmadı. Kısa bir süre sonra Kanun-i Esasi fiilen yürürlükten kaldırıldı. Abdülhamid sıkıyönetim ilan ederek sansür uygulamalarını genişletmiştir.⁸³

Abdülhamid döneminde basın üzerinde yürütülen sansür ve denetimin genel çerçevesini belirleyen Yıldız Saray-ı Hümayunu Başkıtabet Dairesi"nden gönderilen ve "Ser-katib-i Hazreti Şehriyari Tahsin" adıyla yayınlanan gizli bir belgede basın üzerinde yürütülen sansürün nasıl sıkı kurallarla yürütüldüğünü göstermektedir:

1. Her şeyden evvel âfiyyet-i cihan-kıymet-i Hazret-i Padişahî'ye, mahsulâtın ahvaline, Memâlik-i Şâhâne'de terakkiyat-ı tivariyye ve sınıyyeye dair havadis i'tası.

2. Ahlak nokta-i nazarından neşrinde beis olmadığı devletlû Maarif-i Uumiyye Nazırı Paşa hazretleri tarafından tasdik edilmedikçe hiçbir tefrikanın neşr edilmememi.

3. Bir nüshaya derc olunamayacak derecede uzun makalat-ı edbiyye ve fenniye neşrine, "ma'abadi var" yahut "ma'badi yarına" kelimlerinin isti'mâline müsaade edilmemesi.

4. Bir makalede beyaz yerler ve noktalarla geçilen boş yerler bırakılması, birtakım faraziyyat-ı gayr-i münasibeye ve teşviş-i ezhana sebep olacağı cihetle bunlara kat'iyen meydan verilmemesi.

5. Şahsiyata kat'iyen meydan verilmeyip bir vali veya mutasarrıfın sirkat, irtikab, katl veya şayan-ı takbih diğer bir fiilin mürtekibi olduğu söylenecek olursa

⁸³ Kabacalı, a.g.m., 611.

bunun sıhhati ispat olunmadığının beyaniyle ketm ve neşrine asla müsaade olunmaması.

6.Vilayat ahalisinden bir ferdin veya bir cemaatin, hükümetin sû-i isti'malatından şikâyeti ve keyfiyyetin mesmû-i alî-Padişahî olmasını mübeyyin varaka ve istid'alarının kat'iyen men'-i neşri.

7.“Ermenistan” kelimesi gibi tarih ve coğrafyaya müteallik esâmînin zikri memnudur.

8.Ecnebi hükümdârânı aleyhinde vuku bulan sû-i fikir ashabının nâ-be-mahal muahazat ve mütâleâtına sebebiyet verebileceğinden bundan şiddetle tevakkî olunması.

Ser-katib-i Hazreti Şehriyari Tahsin⁸⁴

Yukarıda yer verdiğimiz sekiz maddede öncelikli olarak padişah, hükümet ve üst düzey yöneticilerin her türlü eleştiri ve aleyhte habere konu yapılmaması, hükümetin içerde ve dışarıda yürüttüğü siyasetin eleştirilmemesi ve halkı kışkırtacak yayınlara izin verilmemesi istenmiştir. Yayınlanacak gazeteler de hükümet aleyhinde yayınlar yapılmaması, uygun olmayan kelimelerin kullanılmaması, manası müphem yazıların yayınlanmaması, kadınlardan ve mektep talebelerinden gelen makalelerin kabul edilmemesi, sansür memurunun çıkardığı kısımlar hakkında yorum yapılmaması ve çıkarılan yerlerin boş yayınlanmaması gibi şartlar konulmuştur.⁸⁵

Abdülhamid'in basın ve yayın faaliyetleri üzerinde yürüttüğü bu sıkı denetimin belki de en önemli nedeni onun toplumu ve halkı nasıl gördüğüyle ilişkilidir. Hatıralarında sansürün neden gerekli olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Tebaamıza çocuk muamelesi etmeye mecburuz; hakikaten de büyük çocuklardan farkları yoktur. Ebeveyn veya mürebbi nasıl gençliğin eline zararlı neşriyatın geçmemesine dikkat ederse, bizim hükümet de halkın fikrini zehirleyecek her şeyi, halktan uzak tutmaya çalışmalıdır. Her sadrazam değişiminde kıyametlerin kopmasını çok lüzumsuz buluyorum. Çünkü Kâmil veya Said hangisi olursa olsun, asıl sadrazam Yıldız'da ikamet eden benim.”⁸⁶ Abdülhamid, toplumun yanlış

⁸⁴ Kabacalı, a.g.m., 610.

⁸⁵ Berktaş, a.g.e., 61.

⁸⁶ Abdülhamid, *Hatıratım...*, 120.

bilgilerle zehirlenmesine karşı bir önlem olarak sansüre başvurduğunu ifade eder: “çeşitli çalkantılar içinde ayakta durmağa çalışan ülkeme, şifa yerine zehir sunmak isteyenlerin önüne geçmenin adı “sansür”dür.”⁸⁷

Abdülhamid döneminde basın alanında en büyük sıkıntı dış basınla ilgiliydi ve kontrolü daha zordu. Dış basın yabancılara ait posta işletmeleri vasıtasıyla yurda sokuluyor, hükümet ve padişah aleyhinde haberlerin yayılmasına öncülük ediyorlardı. Dış basınla ilgili aleyhte yapılan yayınlara karşı bazı tedbirler alınmıştır. Bunlar haberlerin tekzib edilmesi, gazetelerin yurda sokulmasının engellenmesi ve gazete ve gazetecilerin parayla satın alınmasıdır. Hariciye Nezareti'nin sorumluluğunda olan dış basın, yabancı postalar üzerinden gizli bir şekilde yurda sokulmaya devam etmesi üzerine “bazı gazetelere para verilmesi, bazı gazete yöneticilerinin satın alınması yoluna gidilmiştir.”⁸⁸ Ancak bu konuda başarılı olduğunu söylemek mümkün değil. Bu durumu kullanarak Abdülhamid'e şantaj yapmaya çalışanların giderek çoğalması ve bunlara ödenecek paraların çoğunluğu padişahın dış basınla ilgili tutumunu tamamen değiştirmesine ve dış basında hakkında çıkan haberleri umursamamak gibi bir yol izlemeye başlamıştır.

Abdülhamid döneminde yasaklanan kitap ve yayınlar zaman içinde değişmekle birlikte uzun bir liste oluşturur. Yabancı yazarlar arasında Victor Hugo, Machiavel, Hammer, Dante, Jules Verne, Jean J. Rousseau, Marquis de Sade, Emil Zola, Lamartine, Piere Lotti, Walter Scott, James White, Milton, Myers, Shakespeare, Henry Layard, Lord Byron gibi yazarlar görülmektedir.⁸⁹ Yerli yazarlar arasında Namık Kemal, Mizancı Murat, Ziya Paşa, Ahmet Mithat Efendi, Selim Sabit Efendi gibi yazarlar görülmektedir. Kitaplar üzerinde de sansür uygulaması yürütülmüş ve zararlı, ruhsatsız ve yasak olduğu gerekçesiyle toplatılan kitaplar yakılmak üzere Maarif Nezareti'ne gönderilmiştir. Yakılan kitaplar arasında Namık Kemal'in *Osmanlı Tarihi*, *Zavallı Çocuk*, *Cezmi*, Abdülhak Hamit Tarhaan'ın *Ölü, İçli Kız*, *Nazife*, *Makber*, halk edebiyetından *Leyla Mecnun Hikayesi*, *Aşık Ömer*, *Köroğlu*, ve Selim Sabit'in *Muhtasar Tarih-i Osmani*'dir.⁹⁰

⁸⁷ İsmet Bozdağ, *Sultan Abdülhamit'in Hatıra Defteri*, İstanbul 1992, 101.

⁸⁸ Kabacalı, a.g.m., 613.

⁸⁹ Demirel, a.g.e., 96-97.

⁹⁰ Demirel, a.g.e., 101.

Sansür konusunda belki de en ilginç örnek Evliya Çelebi'nin Seyâhatnâme'sidir. Birçok ünlü eserin sansür ve yasağa uğradığı II. Abdülhamid döneminde Seyâhatnâme de bundan nasiplenmiş, sadece yasaklanmayıp ileri derecede muzır neşriyat sayılarak yakılanlar listesine alınmıştır. Seyâhatnâme'ye uygulanan yasağın bizzat saraydan gelen emirle gerçekleşmesi dikkat çekicidir. Bu dönemde sadece Seyâhatnâme'nin değil Muhammediye, Mızraklı İlmihal, Kısas-ı Enbiyâ gibi halkın el kitabı haline gelmiş eserlerin bile kütüb-i muzırna listesine alındığı görülmektedir.⁹¹ Basın sansürünün bir başka örneği de Teodor Kasap'ın çıkardığı *Hayal* adlı mizah dergisinde yayınlanan bir karikatürde Kanun-i Esasi'yi aşağıladığı gerekçesiyle yayıncısı Teodor Kasap'a üç yıl hapis cezası verilmesiydi.⁹²

Abdülhamid dönemi basın politikasının bir diğer önemli özelliği ise basının kamuoyu yaratma gücünü fark etmiş olması ve bazı gazete ve gazetecilerin parasal desteklerle satın alınmasıdır. II. Abdülhamid bir yandan gazeteleri kapatırken, diğer taraftan gazetelere maddi yardımda bulunmuştur. II. Abdülhamid'in gazetelere para yardımı, basını elde tutmak veya aleyhte yayınlara son vermek için yaptığı düşünülebilir. Ama her gazete için Padişahın buna ihtiyacı olduğunu düşünmek ve her yardımı buna yormak pek de doğru değildir. Özellikle Yurt dışında oluşan Jöntürk muhalefetine karşılık içerde bir kamuoyu oluşturma ihtiyacı basının padişah tarafından desteklenerek devam etmesini sağlamak zorunda bırakmıştır.⁹³

II. Abdülhamid döneminde sansürün uygulandığı diğer bir alan da dönemin en önemli kültürel etkinliklerinden bir olan tiyatrodur. Tiyatronun kamuoyu yaratma gücü ve yeni fikirlerin yayılmasında önemli bir araç olması tiyatrolarda sergilenen oyunlar üzerinde sıkı bir sansürün uygulanmasına neden olmuştur. "Tiyatro oyunları hem zaptiye Nezareti'nce hem de Maarif Nezareti'ne bağlı Encümen-i teftiş ve Muayene tarafından sansür edilmiştir. Oynanması yasaklanan geniş bir oyun listesi yayınlanmıştır. Matbuat-ı Hariciye Nezareti ise Avrupa'dan gelen toplulukların oyunlarını sansür etmektedir."⁹⁴

⁹¹ Muhittin Eliaçık, "Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nin II. Abdülhamid Döneminde Muzır Neşriyat Sayılması", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 3, İstanbul 2009, 48.

⁹² Kabacalı, a.g.m., 611.

⁹³ Demirel, a.g.e.,

⁹⁴ Kabacalı, a.g.m., 614.

II. Abdülhamid dönemi sansürünü değerlendirirken, padişahın karakteri ve aşırı şüpheci psikolojisini göz ardı etmeden, dönemin siyasi sosyal koşulları dikkate alınarak değerlendirilmelidir. II. Abdülhamid döneminde uygulanan sansürün, “19.yy Avrupa’ında modernleşme çabasındaki Fransa, Rusya ve Prusya’da benzer sansür uygulamalarının varlığı dikkate alınırsa”⁹⁵, II. Abdülhamid döneminde uygulanan sansür politikasının modernleşme çabasındaki bir toplumda siyaset-halk ilişkisi açısından anlaşılabilir bir temele dayandığı söylenebilir.

II. Abdülhamid’den öncekilerin ve ondan sonrakilerin uygulamaları, hepsinin de tam basın özgürlüğü savıyla gelip bunu hemen hiç sürdüremediklerini göstermektedir. Şu halde, kabul etmek gerekir ki, 1878 sonrası Osmanlı toplumunda kapalı ve kontrollü bir basına yönelmek kaçınılmaz bir gereksinmeydi. II. Abdülhamid’in başka seçeneği olmadığı gibi, onun yerinde başka yöneticiler olsaydı onların da başka seçenekleri olmazdı.⁹⁶ II. Abdülhamid’ten sonra iktidara gelen İttihatçıların kendilerine karşı çıkan yayın organlarına ve gazetecilere karşı uyguladıkları terör, bazı muhalif gazetecileri öldürmeleri ve askeri sansür uygulamasına geçerek gazeteleri sıkıyönetim eliyle sık sık kapatmaları dikkate alınırsa II dönemi basın politikasının daha anlaşılabilir bir zemine oturtmak mümkündür.⁹⁷

II. Abdülhamid dönemi ve öncesinde ortaya çıkan sansür olgusu, Osmanlı toplumunun modernite ile olan ilişkisi çerçevesinde üretilen siyasetlerin tahliliyle anlaşılabilir.⁹⁸ II. Abdülhamid sansürü bir anlamda toplumu ve geleceği modernite ile bağdaştırmaya gayret eden birisi olup uygulamada ortaya çıkan aşırılıklar onun bu niteliğini göz ardı etmemize neden olmaktadır. II. Abdülhamid, bir yandan kendine özgü bir modernlik yaratmaya çalışırken, modernliğin zararlarına karşı korunma çabasının aracı olarak sansüre başvurmuştur.⁹⁹

3.3.4. Hafiye Teşkilatı ve Jurnalcilik

Sultan Abdülhamid, çok çalkantılı bir süreçten sonra tahta geçmişti. Tahta geçtikten sonra hem içerideki hem dışarıdaki olaylar Abdülhamid’in kendisine sadık

⁹⁵ Hanioglu, *a.g.e.*, 17.

⁹⁶ Orhan Koloğlu, “II. Abdülhamid’in Basın Karşısındaki Açmazı”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, I, 82.

⁹⁷ Kabacalı, *a.g.m.*, 615.

⁹⁸ Demirel, *a.g.e.*, 13.

⁹⁹ Demirel, *a.g.e.* 14.

bir hafiye teşkilatıyla ülkedeki gelişmeler hakkında sağlam bilgiler alma ihtiyacı duymasına neden olmuştur. Henüz tam olarak tanımadığı bürokrasinin kontrolünü de bu sayede gerçekleştirebilecekti. “1876-1878 yıllarındaki sorunlar -saray ihtilalleri, Murad sorunu, savaşlar, darbe girişimleri- Abdülhamid’in kamuoyunu daha yakından takip etmek, nüfusu, orduyu ve hükümeti daha iyi denetlemek için “geniş bir haber alma teşkilatı” kurma gereğini duymasını sağlar.”¹⁰⁰

II. Abdülhamid, hafiye teşkilatını kurma gerekçesini hatıralarında şu şekilde anlatmaktadır: “Birgün Londra Sefiri Mususrus Paşa’dan eski sadrazam ve serasker Hüseyin Avni Paşa’nın İngilizlerden para aldığını öğrendim. Devleti padişah adına idare eden bir sadrazam kendi devletine ihanet ediyorsa, istihbaratı da elbette işine geldiği gibi Saray’a duyururdu. Tedirgin olmuştum, müteessirdim. İşte bugünlerde hususi bir istihbarat teşkilatı kurduğunu söyleyen Mahmut Paşa, Jöntürkler hakkında haberler getirdi. Devletin bir paşasının gizli bir istihbarat kurmasını doğru bulmadım ve bunu hemen bana devr etmesini istedim.”¹⁰¹ Yukarıdaki anlatı padişahın şüpheli ve kuruntulu psikolojisiyle birleştiğinde ortaya geniş bir hafiye ağının kurulmasına zemin hazırlamıştır.

Abdülhamid’in şehzadeliği döneminde sarayda yaptığı gözlemler ve tahta geçmesinden sonra yaşadıklarından kaynaklanan evhamlı psikolojisi kendisine sadık bir güvenlik çemberi kurmasına neden olmuştur. Journallerin ve jurnalcilerin sağladığı bilgiye tümünden güvenmese bile bu bilgileri kendi güvenliği için vazgeçilmez olarak görmüştür. “Hayatımı bana sadık olanların uyanıklığına borçluyum. Başımından geçenler, asabı en kuvvetli insanı dahi sarsmaya kâfidir. Bütün bu tecrübelerden sonra, ihtiyatlı olmama şaşmamak lazım. Birçok insanların bu sinirli halimden faydalanmağa çalıştıklarını, hafiyelerin, jurnalcıların alçak namussuz insanlar olduklarını, dinimizin de müzevirleri tel’in ettiğini gayet iyi biliyorum. Fakat geniş bir haber alma teşkilatı kurmamış olsaydım, etrafımı saran tehlikelere karşı kendimi korumam kabil olamazdı.”¹⁰² Amcası Abdülaziz’in tahttan indirilmesi ve kuşkulu ölümü, kardeşi Murad’ın hastalığından dolayı tahttan indirilmesi padişahın çevresine karşı güvensiz ve şüpheli gözlerle bakmasına yol açmıştır. Bu durum Sultan’ın

¹⁰⁰ Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, 219.

¹⁰¹ Bozdağ, *a.g.e.*, 82.

¹⁰² Abdülhamid, *Hatıratım*, 97.

büyük bir korku içinde yaşamasına neden olmuştur. “Hayatıma kastedildiğini ve birçok defa da suikastçıların muvaffak olmalarına ramak kaldığını biliyorum. Bu şartlar altında herkesten şüphe etmemde ve iyilik yapmak istediklerimden bile uzaklaşmamda şaşılacak bir şey yok.”¹⁰³

Bu teşkilatın kurulma kararına bakıldığında, bunun modern devletlerin olağan bir istihbarat kuruluşu olarak teşkilatlandığı izlenimi vermektedir. Ancak uygulamada ortaya çıkan tablo oldukça farklı bir görünüm kazanmış ve toplumun neredeyse tüm kesimleri arasında bir jurnalcılık yarışının başlamasına yol açmıştır. “Gerek polis ve gerek jandarmalar tarafından günlük, aylık ve yıllık jurnaller düzenlenmesi usulü karar altına alınarak; sıradan bir olaydan en büyüğüne kadar tamamının kaydedilmesi, her ay başında jandarma ve polisin en büyük zabiti tarafından vali veya mutasarrıfa bir aylık vukuatın hülasasını ihtiva eden bir cetvel verilmesi. Bu şekilde düzenlenecek istatistiklerin, bir ay zarfında ne gibi olaylar olmuş, bu olaylar karşısında ne gibi tedbirler alınmış, olaylara sebebiyet verenlerin de ne zaman ve ne şekilde mahkemeye teslim edilmiş oldukları herkesçe malum olmak üzere valiler tarafından vilayet gazeteleriyle ilan edilmesidir.”¹⁰⁴ Hafiye teşkilatını kurma gerekçesini daha çok üst düzey bürokrasinin denetimi için kurduğunu söyleyen Abdülhamid, bu sistemin sıradan vatandaşı değil “hazineden maaş aldıkları, Osmanlı nimetiyle gırtlaklarına kadar dolu oldukları halde, devletime ihanet edenleri tanımak, takip etmek için kuruldu.”¹⁰⁵

Geniş bir örgütlenme ağına sahip olan Hafiye teşkilatı, başlarında saray ve hükümdar ile daima temas halinde olan devrin en nüfuzlu rical ve erkânı bulunan, dal ve budakları en aşağı halk tabaklarına kadar inen çeteler halinde kurulmuştu; bunlar büyük şehirdeki faaliyet sahalarını aralarında taksim etmişlerdi; meselâ “Fehim Paşa takımı” ve “Mehmed Paşa takımı” diye de isim almışlardı.¹⁰⁶

Hafiye teşkilatının resmi görevlileri dışında saraydan beklentileri olan kişilerin verdiği jurnaller de önemli bilgi kaynağıydı. Resmi görevlilerin dışında padişahтан ihsan, mevki elde etmek, teveccüh kazanmak ihtimali ile ve -sadakat,

¹⁰³ Abdülhamid, *Hatıratım*, 101.

¹⁰⁴ Abdülhamid Han, *Görüşlerim I*, 22.

¹⁰⁵ Bozdağ, *a.g.e.*, 82-83.

¹⁰⁶ Faiz Demiroğlu, *Abdülhamid'e Verilen Jurnaller*, İstanbul 1955, 23.

ubudiyet- nişanesi olarak şahıslar tarafından yazılan, gönderilen jurnaller¹⁰⁷ toplumda büyük bir korku ve kaygıya yol açmıştır.

Bu yönüyle Sultana istihbarat sağlayan sistem, toplumda herkesin izlendiği duygusuna yol açarak “gizli sultan”ın iktidarını her yerde hazır ve nazır ve ürkütücü kılmaktır.¹⁰⁸

Sultan’ın iktidar mekanizmasını kişisel tasarrufunda tutarak, güvensiz bürokratik aygıtı işlevsiz kılan kişi odaklı yönetim anlayışının bir gereği olarak benimsenen hafiye teşkilatı ve jurnalcılık, hükümdar-tebaa ilişkisinin yeni bir görünüm almasına yol açmıştır. Padişaha sadakatlerini bildirmek isteyenler için açılan bir yol olarak görülen jurnalcılık, “padişaha kendilerini hatırlatmak, sadakatlerini ispatlamak, hak etmedikleri birçok rütbe, görev ve nişanı elde etmek için bulunmaz bir araçtı. Bunlara resmi görevliler dışında, asılsız, yanlış ya da bilerek uydurulmuş düzmece jurnallerle katılan ufak da olsa karşılığında bir şeyler uman kişileri de dâhil ettiğimizde, hafiyeliğin bir güvenlik teşkilatı görevlisi olmanın yanında değişik bir görünüm kazandığı da ortaya çıkar.”¹⁰⁹

Saray’a isteyen herkesin jurnal verebilme imkânı olması, bu işin bir geçim vasıtasına dönüşmesine ve haksız yere birçok kişinin mağdur olmasına neden olmuştur. Her ne kadar Sultan Abdülhamid, bu durumun farkında olarak jurnalcilerin insafsızlığından yakınsa da sistemin devamı için yanlış jurnal veren hiç kimseye ceza verilmemiştir. Jurnalciliğin yol açtığı haksızlıkları Manastırlı İsmail Hakkı şöyle ifade eder: “On Temmuz’dan evvel ki halimizi düşün. İki üç kişi bir yere gelemiyordu, tekkelere gidilemez, camilerde hafiyeler ta’kib eder. Devr-i Hamîdî’de jurnalciliği iltizam edenler mahza bu fikr-i fesad ile âmil oldukları için verdikleri jurnâllere akl u hayale gelmeyen ihtimaller, hânüman söndürecek iftiralar derc ederlerdi.”¹¹⁰

Sultan Abdülhamid’in kurduğu bu geniş hafiye teşkilatının en önemli işlevlerinden biri de Sarayına kapanarak münzevi bir hayat yaşayan ve halkla bağı

¹⁰⁷ Demiroğlu, *a.g.e.*, 8.

¹⁰⁸ Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, 219.

¹⁰⁹ İlknur Haydaroğlu, “II. Abdülhamid’in Hafiye Teşkilatı hakkında Bir Risale”, *Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, XVII, 28 (109-133), 109-110.

¹¹⁰ Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevâ’iz”, *Sırat-ı Müstakim*, 15 Temmuz 1909 (27 Cemâziyelahir 1327), II-28, 27.

kopuk olan padişahın bunu halkla kurduğu bir çeşit diyalog olarak görmesidir. “Jurnal mekanizması, Abdülhamid için, halkla bütünleşmenin ve doğrudan ilişkinin bir aracı olmuş ve Yıldız’daki kapanıklığını böylece aşmış oluyordu.”¹¹¹ Bu sistem sayesinde “oturduğu yerden ülkenin en uzak bir kentindeki olayları karşıt grupların kaleminden izlemek olanağını bulabiliyordu. Bunlar yalan da olsa, bir jurnalcıyı cezalandırmanın bütün haber alma örgütünü ürkütmek ve kaynaklarını kaybetmek anlamına geleceğini anlamıştı. Bu yüzden yalan jurnal verdiği için cezalandırılmış kişi örneği hiç gösterilmemiştir.”¹¹²

Jurnaller Sultan’ın toplumun nabzını tutmasını sağlayan önemli bir işleve de sahiptir. İstihbarat ağının geniş olması, toplumun her kesimine ve her yere ulaşabilmesi toplum hakkında ilk elden bilgi almasını sağlıyordu. Bu sistem “sayesinde, kimin ne dediğini, kimin evinde ne söylediğini gayet iyi biliyorum. Gençler ihtiyarların aleyhinde, ihtiyarlar gençlerin aleyhinde konuşuyorlar.”¹¹³ Manastırlı İsmail Hakkı’nın bu konudaki tasvirleri de Abdülhamid’in yukarıda söylediklerini teyit edici özelliktedir. “Elhamdülillah otuz beş sene oldu, va’z ediyorum hiç bir def’a isticvab olunmadım. Yazı da yazdım gazetelere derc ettirdim, elbette o zamanın hey’et-i vükelasınca, saray erkânınca istemedikleri sözleri söylemişimdir. Fakat işte nasılsa kurtulduk. Lakin daima içimizde korku baki idi. Çünkü bir jurnale bakardı, insanın gittiği gündür. Kimden soracaklar? Müselsel muttasıl cebabire!.. Hele biraz ma’ruf oldun mu, bir yere gidecek olsan arkandan köpek sürüsü gibi hafiyeler ta’kib ederdi. Mel’ûnlar o derece ileri varmışlardı ki âileler arasına bile burunlarını sokmaya başlamışlardı. Babası haps olunur, oğlu görmeye gidemezdi. Sen de o fikirdesin diye paldır küldür sorusuz sualsiz giderdi. Böyle mezalim, böyle rezalet ki hâtıra geldikçe insan dehşetinden titriyor, halâs bulmasından dolayı secde-i şükrâna kapanıyor.”¹¹⁴

Hafiye teşkilatının çok geniş bir çalışma alanı olduğu için devletin en başından başlayarak toplumun en alt kademelerine kadar herkes hedef durumundaydı. Başta Çırağan Sarayı’na hapsedilmiş talihsiz Murad Han olmak üzere, Osmanlı hanedanının erkek, kadın, azalarıyla sadrazamdan nazırlara,

¹¹¹ Koloğlu, *a.g.e.*, 344.

¹¹² Koloğlu, *a.g.e.*, 345.

¹¹³ Abdülhamid, *Hatıratım*, 203.

¹¹⁴ Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevâ’iz”, *Sırat-ı Müstakim*, 4 Mart 1909 (11 Safer 1327), II-28, 27.

valilerden mutasarrıflara, askeri kumandanlarla bütün devlet memurlarının hareketleri sıkı bir kontrole tabi tutuldu.¹¹⁵ Abdülhamid'in kardeşi, şehzade Reşad da Mevlevi olduğu için Mevlevihaneler çok sıkı bir gözetim altında tutulmaktadır.¹¹⁶ Reşat Efendi hakkında çok sıkı takip yapılarak düzenli olarak Saray'a jurnaller verilmiştir.¹¹⁷ Sadrazamlar ve Sultan'ın hiç kuşkusuz en güvendiği adam olan Said Paşa bile evi hafiyelerce sürekli gözetim altında tutulmuştur.¹¹⁸

Suriyeli Rufai Şeyhi Ebü'l-Hüdâ da sıkı takip edilerek hakkında Saray'a jurnaller verilenlerden biridir. Dikkat çekici bir nokta Abdülhamid'in İstanbul'a çağırarak yararlanmaya çalıştığı tarikat şeyhleri arasında gelişen rekabetin ve kıskançlığın sonucu olarak Ebü'l-Hüdâ'nın Medeniyye Tarikatı Şeyhi olan Şeyh Zafiri hakkında Saray'a jurnal vermesidir.¹¹⁹

Sultan Abdülhamid devrinin önemli bir kurumu olan hafiyeler teşkilatı ve jurnalcılık modern bir devletin ihtiyaç duyduğu istihbarat teşkilatı mıydı? Yoksa bir padişahın güvensiz karakterinin bir sonucu olarak yönetimin kişiselleştirilmesi çabası mıydı? Bu sorulara şöyle cevap verilebilir: Sultan Abdülhamid, çevresine duyduğu güvensizlikten dolayı, devlet yönetiminde çoğunlukla şahsi davranmış ve her şeyi kendi kontrolü altında tutmak istemiştir. İşte bu her şeyi kontrol etme düşüncesi modern devletlerin en önemli bilgi araçlarından biri olan istihbaratı kendi kişisel tasarrufu altına alarak şahsileştirmesine yol açmış görünüyor.

3.3.5. Abdülhamid'in İlimiye Sınıfına Yönelik Tutumu

Medreselerin ve ilmiye sınıfının Osmanlı İmparatorluğu'nun eğitim sistemi içerisindeki ağırlığı, Tanzimat döneminde alternatif modern okulların açılmasından sonraki yıllarda bile devam etmiştir. 1868'de Namık Kemal *Hürriyet* gazetesinde yazdığı bir makalede medrese ve ulemaya yönelik olumsuz eleştirilere karşı çıkarak medreselerin bütün eksikliklerine rağmen alternatif olmaya bir eğitim kurumu olduğunu şu şekilde ifade etmişti: "Her ne kadar tahsil muntazam, rağbet mefkut ise de yine tarik-ı ilm, yukarda tadat ettiğimiz iki mesleğe (saray ve vüzera dairelerine) müreccaktır. Yine tarik içinde devletin işine yarayacak pek çok adamlar bulunur. Bir

¹¹⁵ Demiroğlu, *a.g.e.*, 8.

¹¹⁶ Georgeon, *Abdülhamid*, 219.

¹¹⁷ Demiroğlu, *a.g.e.*, 37-38.

¹¹⁸ Georgeon, *Abdülhamid*, 209.

¹¹⁹ Demiroğlu, *a.g.e.*, 45-46.

medreseye gidilse de huzzarının haline nazar-ı ibretle bakılsa saray-ı humayundan da ehvendir, bir vezir konağından da. Hocaların elinde bugün fıkıh var ki Babîâlîce malûmat sayılan dört buçuk Fransızca sohbet ve o mübarek kitabet yanında zerre bile değildir. Bu devlet, İslamiyet üzere kurulmuş olduğundan her ne zaman esasına tagayyür gelirse vücudu muhatarada kalır.”¹²⁰

Henüz modern okulların çok yayılmadığı bir dönemde medreselerin etkinlik alanı ve toplumda gördüğü işlev kuşkusuz bir şekilde yukarıdaki tasvire uygun bir çerçeve de değerlendirilebilir. Özellikle ulema ve medreselere yönelik “her yeniliğe karşı” olduklarına dair yayılmaya çalışılan menfi propagandanın aslında halkı cehalet içinde bırakmak isteyen hükümet tarafından yayıldığını iddia eden Namık Kemal şunları ifade eder: “Şimdiye kadar vükela hangi hayre teşebbüs etti de ulema peşine set çekti ise beyan olunsun. Tarihlerde hiç misli görülmedik surette üç kere tebeddül-ü meşihat vuku bulmuş ve bunca ulema nefye gönderilmiştir ki hepsi hepsi o tecahülde devam içindir.”¹²¹

19.yüzyılın son çeyreğinde, Namık Kemal’in medreseler hakkında söylediklerinin büyük ölçüde değiştiğini, II. Abdülhamid döneminde modern okulların yaygınlaşmasıyla medreselere yönelik menfi bakışın yaygınlaştığı görülür. Abdülhamid’in tahta geçtiği ilk yıllarda Abdülhamid’in İslamlaştırma ve Pan-İslamizm politikası izlemesinden dolayı ulema sınıfı yeni Sultan’dan etkin bir destek görmeyi beklerken tersi bir durumla ulema sınıfı iyice ihmal edildi ve gelecek nesillerin âlimlerini yetiştirecek olan medreseler gittikçe daha bozuldu. Bunun temel nedeni ise her iki dönemde de ulema sınıfının halk üzerindeki nüfuzundan korkulması ve bu nüfuzu etkisiz hale getirme isteğiydi.¹²²

İlmiye sınıfının Abdülhamid döneminde ihmal edilmeleri, gelişmelerinin engellenmesi, bir tehdit unsuru olarak takibata uğramalarının bir sonucu olarak muhalefet safına geçen İlmiye mensupları, İttihat Terakki’yi bir kurtarıcı güç olarak selamlarken, belki de ilmiye sınıfının yeni dönemde üstleneceği önemli görevlerin hevesiyle İttihat Terakki’ye karşı şükran duygularını ve hayranlıklarını Mustafa Sabri Efendi şu şekilde ifade etmiştir:

¹²⁰ Sungu, a.g.m., 808.

¹²¹ Sungu, a.g.m., 808.

¹²² Mary Weld, *Bediüzzaman Said Nursi Entelektüel Biyografisi* (Çev.: Celil Taşkın), İstanbul 2011, 79.

*Geçen devirde ilmiye tarîkı ve talebe-i ulûm jurnalciler için en geniş geçim kaynağı, en hazır bir vesile durumunda bulunduğundan, bu hainlerin, bizim kadar hiçbir sınıf ve mesleğin terakki yolunu kapamadıkları hususu da durumumuzu yakından bilenlerce kabul edilen bir hakikattir. Buna göre İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin hamiyetli mesaisi, herkesten çok bizim hesabımıza şükre değer olduğu ölçüde bizim de kendilerine karşı mazur olacağımız tabiidir. Bugün Allah'a hamdolsun terakki ve tekâmülümüz için hiçbir mani kalmamıştır. Dün hamiyet vazifelerini ifa etmede cemiyete önderlik edemediysek bugün tabi olmak ve arkadan gitmek vazifesini yapmakla elden kaçırdıklarımızı telafi etmeye çalışacağız.*¹²³

3.3.5.1. II. Abdülhamid ve Ulema

İslam ve Osmanlı Devleti'nin geleneksel eğitim kurumu olan medreseler, bilgiyi üretmek ve yaymak dışında mevcut hükümetlerin dini anlayışlarının da taşıyıcısı ve destekleyicisi durumundaydı. “İslam dünyasında bilgi ya da ulemanın iktidarla ilişkisi irdelediğinde, dini bilginin ve bunun temel üreticisi, taşıyıcısı ve temsilcisi olan ulema kesiminin siyasanın bir parçası olma ve iktidarın gücünün meşrulaştırıcı bir aygıtı dönüşme sürecinin medrese sisteminin ortaya çıkışıyla başladığı görülür.”¹²⁴

Osmanlı devletinin teşkilatlanmasında önemli görevler üstlenmiş olan ulema sınıfı, III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde, geleneksel tutumlarında önemli bir değişikliğe giderek siyasal iktidarla işbirliği yapmış ve ıslahatların gerçekleştirilmesinde bir engel olarak görülen yeniçerilerin tasfiyesinde destekleyici bir rol oynamışlardır. Ulemanın bu tutumu iki önemli sonuç doğurmuştur: Birincisi ulema, siyasal iktidarla bütünleşerek görece özerk olan konumunu kaybetmiş ve bir hükümet memurluğuna dönüşmüştür. İkincisi ise halk ile olan ilişkilerinde güven kaybına uğrayarak hükümete karşı halkın çıkarlarını koruma ve muhalefet etme imkânlarından yoksun kalmışlardır. Ancak bu zayıflayan konumuna rağmen hükümetin icraatlarının meşruiyetinin dayanağı olduğundan padişah için hala bir tehdit unsuru olarak varlığını sürdürmüştür. Tanzimat'la başlayan laikleşme hareketiyle birlikte ulemanın etkinlik alanı daralmış ve ulema sınıfının tekelinde olan

¹²³ Şeyhülislam Mustafa Sabri, “Beyanu'l-hakk'ın Mesleği”, *Beyanu'lhak*, I, 5 Ekim 1908 (9 Ramazan 1326)/ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul 1989, II, 273.

¹²⁴ Anzavur Demirpolat- Gürsoy Akça, “Osmanlı Toplumunda Devlet ve Ulema”, *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 2009, 38.

bazı laik kurumlara dönüştürülmüştür. Laikleşme, 1840'larda bir dizi kurumu ilmiye'den söküp alma sürecinin başlangıç ilkelerini vermişti. "Yargı ve eğitim sistemlerinin laikleştirilmesinin ulema arasında yol açtığı rahatsızlıklar iki türde olmuştur. Bir yanda ulema, siyasi etki açısından dar bir alana sıkıştırılıyordu; öte yanda, ulemanın mesleki imkânları da kısıtlanmıştı."¹²⁵

II. Abdülhamid'in ilmiye sınıfı ve medreseler hakkındaki kanaatleri dönemin genel kanaatleriyle örtüşen bir biçimde negatifti. Ancak Abdülhamid için medrese ve ulemanın daha olumsuz olarak görülmesi Osmanlı tarihinde sıkça görülen padişah değişikliğinde ulemanın oynadığı rolle ilgiliydi. "Abdülhamid, amcası Abdülaziz'e karşı girişilen darbeye medrese öğrencilerinin oynadığı rol nedeniyle ilmiyeden ürküyordu. Abdülaziz'in tahttan indirilmesine ve Murad'ın hal' kararına cevaz veren Şeyhülislam Hayrullah Efendi'den kurtulmak için 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın koşullarından yararlanarak önce Medine'ye sonra Taif'e sürdü. "Mithat Paşa'nın sürgününden üç gün önce Hoca Şakir Efendi'yi kabul edip "softa taburuna" para yardımında bulunması Abdülhamid'in endişe ve korkularını gösterir."¹²⁶ Ardından da şeyhülislamlık makamını sıkı bir denetim altına aldı."¹²⁷ Ardından Şeyhülislamlık makamına 1878-1889 arasında Üryanizade Ahmed Esad, 1891-1908 arasında Mehmed Cemaleddin Efendi uzunca bir süre bu mevkiyi korurlar. Abdülhamid onları nişanlara ve ihsanlara boğar; her cuma, selamlık merasimi sırasında şeyhülislama bir kese altın verilir.¹²⁸

İhsan Sungu, Osmanlı Devleti'nde çıkan birçok isyanda ulemanın doğrudan ya da dolaylı olarak yer aldığını ifade eder: "Devlet-i Osmaniye'nin tevarih-i tetebbü olursa lâakal yüz büyük ihtilal görülür ve anlaşılır ki onlarda ulema-yi İslam beş kere saray-ı hümayuna gitti ise doksan beş kere de yeniçeri kışlalarını tercih eylemiştir."¹²⁹ Abartılı bir tespit olsa da ulemanın zaman zaman isyanların çıkmasında kışkırtıcı bir rol oynadığı olgusal bir gerçektir. Bu gerçeklere bizzat tanıklık etmiş olan II. Abdülhamid'in ulemaya karşı takındığı menfi tavrın nedeni anlaşılabilir. Abdülhamid'in tahta geçişinden önce tanık olduğu bu olaylar, ulemanın taht

¹²⁵ Mardin, *Bediüzzaman* ..., 172.

¹²⁶ Koloğlu, *a.g.e.*, 182.

¹²⁷ Mardin, *Bediüzzaman*..., 197.

¹²⁸ Georgeon, *Abdülhamid*, 214.

¹²⁹ Sungu, *a.g.m.*, 809.

değişikliğinde oynadığı rol Sultan'ın ilmiye sınıfına kuşkuyla bakmasına neden olmuştur. Abdülhamid, "ilmiyenin yeniden canlandırılmasından son derece endişeli idi. Onun taktiği, ulemanın bir batağa saplanıp yok olmasını izleme yönündeydi."¹³⁰ Bundan dolayı da bu zümreye karşı açık bir cephe almak yerine onu kaderine terk etmeyi daha doğru bulmuştur. II. Abdülhamid'in ulema ve meşayıha karşı takındığı menfi tavırda, Mayıs 1876'daki Softalar Kıyımı, Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi için Şeyhülislam Hayrullah Efendi'nin fetva vermesi, ulema ve talebe-i ulumun Midhat Paşa ve anayasa hareketini desteklemesi¹³¹ Balkanlar'daki olaylara verdikleri tepkilerle bir manevra alanı sağlayacak bir kitle oluşturduklarını ve kamuoyunun ilgili bir parçası olduklarını göstermişlerdir.¹³²

Medrese öğrencilerinin kitlesel eylemler yapabilecek potansiyel bir güce sahip olmalarının Abdülhamid'te yarattığı korkuyu Orhan Koloğlu şu şekilde tasvir eder. "Yeni Osmanlıların İstanbul'daki sayıları on binleri bulan, softa denilen talebe-i ulumu etkileyebilmiş olmaları kuşkusuz Abdülhamid türü bir gözlemcinin dikkatinden kaçmamıştır. Kitle halinde siyasal eyleme kalkışan tek gurup o dönemde softalardı. Üç aylarda Rumeli ve Anadolu'ya cerre çıkıyor, hem para kazanıyor hem de en doğru kanaldan taşra halkının nabzını tutabiliyorlardı. İstanbul'daki ortamları ise artık eski miskinhane havası değildi. Sadece ilim yapmıyor, gazete de okuyorlardı. Aralarında Fransızca öğrenmeye kalkışanlar bile vardı."¹³³

Sultan Abdülhamid'in ulema sınıfına olumsuz bakmasının bir diğer önemli nedeni bu sınıfın modernleşmenin karşısındaki tepkisel tutumudur. Modernleşme çabasındaki İmparatorluğun geçirdiği dönüşümün sonuçlarından olumsuz etkilenen ulema, gelecek endişesi içerisinde, yapılan yeniliklere temkinli yaklaşmışlardır. Bu durumun farkında olarak II. Abdülhamid, "Avrupa'dan gelen her şeyi şüphe ile karşılayan, pek çok defa fermanlarımızı aldığı anda yakan ulema sınıfının aksülamelini de hesaba katmak gerekir."¹³⁴ diyerek atacağı her adımda ulemadan gelebilecek tepkileri de hesaba katmak zorunda kalmıştır. Ulema sınıfının

¹³⁰ Mardin, *Bediüzzaman ...*, 178; Kara, *İslamcılar*, 50.

¹³¹ Kara, *İslamcılar*, 50.

¹³² Georgeon, Abdülhamid, 213. Bu dönemde İstanbul'da çeşitli eylemler gerçekleştiren medrese öğrencilerinin sayısı konusundaki tahminler on binden fazla oldukları yönündedir. Bkz.: Bein, *a.g.e.*, 78.

¹³³ Koloğlu, *Abdülhamid*, 99.

¹³⁴ Abdülhamid, *Hatıratım*, 194.

muhafazakârlığından dolayı eğitim sisteminin modernleştirilemediğinden yakınan II. Abdülhamid, zamanın icaplarına uygun bir eğitim sisteminden yanadır: “Ulemamızın ifrat derecede muhafazakâr olmasından dolayı, yüksek mekteplerimizi modern hale getirmek çok güçtür. Kahire’deki El-Ezher İlahiyat Fakültesi’nin, telebelerimizi çekmesinin yegâne sebebi zamanın icaplarına uymanın elzem olduğunu anlamış olmalarındandır. Bizde de ulu dinimize layık mümtaz ilim adamları yetişmedikçe, İstanbul Darülfununu Kahire’dekinin dûnunda kalmaya mahkûmdur.”¹³⁵ Mehmet Akif’in de okuduğu Halkalı’daki Ziraat Mektebi’ni açtırmak için çok ısrar etmek zorunda kaldığını belirterek, burada tedrisat, bütün talebe için meccani olacak, tecrübeler tahsis edilen tarlalardan laboratuvarlardan v.s. istifade edilecek bir eğitim sistemine ne kadar istekli olduğunu göstermiştir.¹³⁶

Devletin örgütlenmesinde İslam’ın belirleyici bir role sahip olduğu Osmanlı’da, çoğunluğu oluşturan Müslüman tebaanın sadakatini temin etmek isteyen Abdülhamid şahsi bir himayeye dayandırmak istediği bir egemenlik biçimi kurarak Tanzimat’tan sonra başlayıp da başarısız olan merkezî devlet yapısını güçlendirmek istemişti. Ancak ulemaya çeşitli nedenlerle duyduğu güvensizlik ulema sınıfının muhalefete katılmasına yol açmıştır.

3.3.5.2. II. Abdülhamid’in Medreselere Yönelik Tutumu

Tanzimat döneminde yaygın olarak açılmaya başlayan modern okullar, zaman içerisinde devletin ihtiyaç duyduğu memur sınıfını yetiştiren kurumlar olarak medreselerin yerini almaya başlamıştır. Bu durum medreselerin kamusal alandaki etkinlik alanını daralttığı gibi, yeni açılan okullarda yetişen ve batıdaki bilimsel ve düşünsel gelişmelerden haberdar olan yeni eğitilmiş kuşağın medreseyi ve medreselileri yobazlıkla suçlamalarına yol açmıştır. Medreselerin yenilenmeye karşı dirençli tutumları da dikkate alındığında devlet adamlarının medreseleri ıslah etmektense “kendi halinde çürümeye bırakması, 19. yüzyıl boyunca, bazı devlet adamlarının tercih ettikleri bir seçenek olmuştur.”¹³⁷

II. Abdülhamid’in, eğitim sisteminin modernleşmesi için gösterdiği çabalar ve modern okulların açılmasına verdiği önem düşünüldüğünde medreselere karşı

¹³⁵ Abdülhamid, *Hatıratım*, 194.

¹³⁶ Abdülhamid, *Hatıratım*, 190.

¹³⁷ Mardin, *Bedüzzaman...*, 175.

aldığı olumsuz bakışını anlamak belki daha mümkün görünmektedir.¹³⁸ Ancak Abdülhamid'in Avrupa'dan gelen fikirler ve yenilikler konusundaki temkinli tutumunu dikkate aldığımızda, medrese ve ulemaya bu kadar karşı durması yadırganabilir.¹³⁹ Sultan Abdülhamid'in medreseler konusundaki menfi tavrının önemli bir nedeni de medreselerin, devletin ihtiyaç duyduğu memur ve bürokrat sınıfının niteliklerine sahip olmamalarıdır. Maarif nazırlarından Münif Paşa'ya söylediği şu sözler medreselilerin gözden çıkarıldığını göstermektedir: “Terakki, ilim ve fen ile mektepten çıkmış diplomalı efendilerin istihdamıyla mümkündür.”¹⁴⁰

Medreselilerin, batılılaşma konusundaki açık muhalif tutumları, eğitimi modernleştirmek gibi bir vizyona sahip olan Sultan Abdülhamid için aşılması gereken bir engel durumundaydı. Batılı çizgideki reformlara karşı çıkan *talebe-i ulum* ya da *softa* adı verilen medreselilere karşı Abdülhamid'i ihtiyatlı durmaya yönelten bir diğer öge de son birkaç yıldır İstanbul politikasındaki etkinlikleridir. “Bir kere ihtilale bulaşanlara asla güvenilemeyeceği” şeklinde bir ilkeye sahip olan Abdülhamid, saltanatının başlangıcında hediyeler dağıtmış, Cuma selamlıklarında heyetlerini kabul etmişti. Ancak bunların İstanbul sokaklarında arkası kesilmeyen gösterilerinden rahatsızlığını her fırsatta dile getirmiştir.¹⁴¹

Medreselerin ihmal edilmesi ve ilmiye sınıfının zayıflatılması, II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının Abdülhamid'e karşı muhalefet etmelerinin önemli gerekçelerinden biriydi. Medreselere yönelik eleştirilerin önemli bir kısmına İslamcılar da eşlik etmelerine rağmen, iki taraf arasındaki en belirgin fark; İslamcılar medreselerin ıslahından yanayken, hem Abdülhamid hem de dönemin bazı batıcı aydınları medreselerin zamana yayılan bir ihmalle yok olmalarından yanaydılar. II. Abdülhamid, bu sebeplerden ötürü medreselerle ilgili ıslahat taleplerine aldırmadan,

¹³⁸ Abdülhamid'in genel olarak öğrenci hareketlerinden çekindiği ve sevmediğine dair Ali Cevat Bey şu bilgileri verir: “İlkaat ve tesvilat ve bazı istidlalat ve istitlaat neticesi olarak zat-ı şahaneleri mekteb talebesinden ve bahusus Mekteb-i Harbiye talebesinden muhteriz bulunur idi. Cuma selamlığına getirilen Harbiyeli öğrencilerin, padişahı alkışlamaları ve “padişahım çok yaşa” duasına iştirak etmemeleri ve padişahın mutad olduğu üzere ikram ettiği çayı ve bisküviyi red ederler.” Bkz.: Ali Cevat Bey, *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi*, (Yay. Haz.: Faik Reşit Unat), Ankara 1985, 22.

¹³⁹ Sultan Abdülhamid hatıralarında Avrupa'dan gelecek fikirler konusundaki kaygısını şu şekilde dile getirir: “Avrupa'dan gelen yeni fikirler bizim için büyük bir felaket ve tehlike kaynağı teşkil etmektedir.” Bkz.: Abdülhamid, *Hatıratım*, 197.

¹⁴⁰ Abdülhamid Han, *Görüşlerim*, I, 12.

¹⁴¹ Koloğlu, *a.g.e.*, 181.

onları susturmanın yoluna bakmıştır. Ta ki saltanatı boyunca en çok korktuğu şey, yani Şeyhülislam fetvasıyla hal’ edilene dek bu durum devam etmiştir.

3.3.6. İslamcıların Medreselere Yönelik Eleştirileri

19.yüzyılda Osmanlı medreseleri her yönüyle toplumun ve devletin genel yönelimlerine uzak kalmış durumdaydı. III. Selim dönemiyle başlayan batılılaşma hareketlerinin batılı kurumları örnek alarak yeniden örgütlenme çabaları, Osmanlı geleneksel toplum ve devlet düzeninin çözülmesine yol açmış ve yeni düzene ayak uyduramayan kurumlar zayıflamaya başlamıştır. Osmanlı eğitim sisteminin temel kurumu durumunda olan medreseler Tanzimat’ın ilanından sonra açılan laik okullar karşısında etkinlik alanlarını giderek kaybettiler. “Medrese mezunlarının meslekî imkânları Tanzimat’a kadar, dinî hizmetlerden eğitime; hukuktan adalete kadar çok geniş bir alanı kapsıyordu. Fakat bu geniş saha, Tanzimat’tan sonra Osmanlı eğitim sisteminin seküler esaslara dayandırılması ve buna uygun devlet okullarının açılmasına paralel olarak önemli ölçüde daraltıldı. Medreseler, hukuk ve adalet sahalarındaki tekeli daha 1854’lerde, *Muallimhâne-i Nüvvâb*’ın kurulmasından sonra kaybetti.”¹⁴² Tanzimat aydınları geleneksel eğitim kurumu olan medreseleri ıslah etmek yerine bu kuruma alternatif laik okullar açarak medreselerin ve dolayısıyla ulemanın etkinlik alanını daraltmak istiyordu.

Tanzimat’ın ilanıyla Osmanlı Devleti’nin yeni yönelimlerine uymayacağı öngörüsüyle medreselere karşı gelişen olumsuz tavır daha çok üst düzey yöneticiler arasında görülmekle beraber toplumda bu olumsuz algının yayılmasına öncülük ederek halk arasında yayılmasına çalışılmıştır. Kamuoyunda ulema ve medreseler aleyhine oluşturulan menfi propagandalar da gittikçe yayılıyordu. Ulema ve medrese kurumu, Batıcılar tarafından sürdürülen sert eleştirilerin hedefi olmuştu. Ulema, bilhassa, ülkenin gelişmesini önlemekle, modernleşme ve yenileşmeye karşı çıkmakla ve böylece millete ve devlete zarar vermekle suçlandı. Ulemanın, yeni şartlara ayak uyduramayacağı, modern eğitim ve öğretimi sürdüreceği kabiliyete sahip olmadıkları iddia edildi. Batıcılar eleştirilerinde bir adım daha ileri gittiler ve medrese kurumunun kökten lağv edilmesini istiyorlardı.¹⁴³

¹⁴² Yaşar Sarıkaya, “II. Meşrutiyet ve Medreseler: Geleneksel Bir Kurumun Modernleşme Sürecinde Var Olma Mücadelesi”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, İstanbul 2008, XIII,-25, 47.

¹⁴³ Sarıkaya, a.g.m., 55.

Köklü bir geçmişe ve toplumda geniş bir etkinlik alanına sahip olan medreselerin kapatılmasının doğuracağı toplumsal tepkinin farkında olan yöneticiler, medreselerin ihmal edilerek çürümeye terk edilmesini en uygun çözüm olarak görmüşlerdir. Bu politikanın bir sonucu olarak “talebelerin barınak ve bakım ihtiyaçları karşılanmıyor, hocalara yeterli maaş verilmiyordu. Kaynaksızlık yüzünden pek çok medrese bakımsız, harap ve bitap olmuş ve dolayısıyla buralarda eğitim ve öğretim durma noktasına gelmişti. Talebenin yeme-içme ihtiyacına tahsis edilen imaretler, birtakım çıkarıcıların usulsüz ve haksız suiistimallerine maruz kalmış, imaretlere ayrılan ödenekten para kaçıranlar, malzeme kaçıranlar artmıştı.”¹⁴⁴

II. Meşrutiyet dönemine kadar çeşitli şekillerde varlığını sürdürerek gelen “medreselerin ıslahı” meselesine İslamcı aydınların da yoğun bir şekilde iştirak ettikleri bir gündem haline geldi. İslamcıların önemli bir kısmı zaten medrese kökenliydi ve bu kurumun sorunlarına bizzat tanıklık etmişti. Bunun dışında medreselerin devamı İslam’ın devlet katındaki varlığını sürdürmesi için hayati bir kurum durumundaydı. Devletin giderek benimsediği batılılaşma, dini kurumların zayıflatılması gibi İslamcılar tarafından istenmeyen bir sonuç doğurmuştu. Bu sonuç aynı zamanda İslamcı aydınların içinde bulunduğu ulemanın etkinlik alanını ve geleneksel gücünü kaybetmesine neden olacaktı. Bundan dolayı medreselere yönelik eleştirilerinde zaman zaman batıcı ve laiklik yanlısı aydınların da ötesinde sert eleştirilerin İslamcılar tarafından dile getirildiğini görmekteyiz.

II. Meşrutiyet dönemi İslamcı aydınlarından olan Kazanlı Halim Sabit, medreselere ve özellikle Osmanlı medreselerine yönelik kapsamlı eleştiriler getirerek bu eleştirilerini Sırat-ı Müstakim dergisinde yazı dizisi olarak yayınlamıştır. Osmanlı medreselerine yönelik eleştirilerini şu şekilde sıralar: “1-Kitap esareti: bunun neticesi olarak fikr-i cevvalik, zihni hassasiyet yavaş yavaş sönüyor. İdrak dairesi darlaşıyor, ortalığa muazzam bir taklit körlüğü çöküyor. Bu durumun içtimai hayatımıza etkileri: Körü körüne atalarımızın, dedelerimizin eserlerine tabi olma, her ne hususta olursa olsun eski teşkilata taraftarlık yahut körü körüne her şeyde başkasını taklide çalışmak... hülasa her konuda görülen yaratıcılık fikrinden, kendimize münasip bir hareket tarzı tayin edebilmekten mahrumiyetimiz de, bu fikri durgunluğun tabii bir neticesi olduğunda şüphe edilemez. 2-Mütedeyyince, âlimce bir gaye ve ülkü

¹⁴⁴ Sarıkaya, a.g.m., 49.

yoksunluğu 3- Faziletin şahsa inhisarı 4- Lakaytlık. Türk ırkında zaten âleme, hatta kendine karşı bir lakaytlığın mevcut olduğu şüphesizdir.”¹⁴⁵

Osmanlı medreselerinin uzun yıllara dayanan geçmişine rağmen İslam dünyasında çok etkili olamadığını söyleyen Kazanlı Halim Sabit, bu medreselerin İslam düşüncesine ve felsefesine herhangi bir katkısının olmadığını belirtir: “Osmanlılık dünyasında tam manasıyla İslamiyet’i temsil eden ulema yetişemedi. Her kavimde isimleri tarihe kaydolunabilecek birçok ulema, birçok feylesof, mütefekkir yetiştiği halde bizim Osmanlılık dünyasında mazide ve halde hatırları sayılabilecek büyük bir İslam mütefekkirine tesadüf olunamaz. Hiçbir ilmin hiçbir yönü bizim muhitimize mahsus bir terakkiye mazhar olamazdı. Osmanlı medreseleri her yönden Endülüs ve Maveraünnehir Medreselerine nisbetle geride idi. Osmanlı medreselerinin ders programlarında, tedris usulü yöntemlerinde akıl ve fikre, zamana ait ihtiyaç ve çarelere asla ehemmiyet verilmemiş ve ders programı tanziminde gelişmiş, geçici, kısa, dar bir düşünce sevkiyle bir dereceye kadar Arapları, Acemleri ve Maveraünnehirlileri taklitten başka hiçbir yön itibara alınmamış idi.”¹⁴⁶ Halim Sabit, Osmanlı medreselerinde taklitçiliğin bir sonucu olarak zamanın ve koşulların ihtiyacı olan sorunlara çözüm üretecek bir eğitimden yoksun olduğunu, taklidin yeni fikirlerin gelişimini önlediğini iddia eder. “Medreselerimizin idarece, teşkilatça olan bütün kusurları somut, inkârı mümkün olmayan birçok fiilî sonucu doğurmuştur ki içtimai hayatımız, ahlakımız, dinimiz, fikrimiz doğrudan doğruya bunlardan etkilenmiştir.”¹⁴⁷

Mehmet Akif de benzer eleştirileri yaparak medreselerin hem geçmişte olduğu gibi önemli âlimleri yetiştiremediğini ve bunların eserlerine şerhler yazmanın günümüzün ihtiyacına çözüm olamayacağını belirterek çağın getirdiği problemlerin geleneksel düşüncelerin tekrarıyla çözülemeyeceğini ve Kur’an’dan ilham alan yeni bir bakış açısıyla İslam’ın yeniden yorumlanması gerektiğini dile getirmiştir:

“Medresen var mı senin? Bence o çöktan yürüdü.

Hadi göster bakayım şimdi de İbnü’r-Rüşd’ü?

¹⁴⁵ Kazanlı Halim Sabit, “İslah-ı Medaris Münasebetiyle”, *İslam Düşüncesinde Arayışlar* (Sad.: Mehmet Erdoğan), İstanbul 1999, 186.

¹⁴⁶ Kazanlı Halim Sabit, *a.g.e.*, 77.

¹⁴⁷ Kazanlı Halim Sabit, *a.g.e.*, 181.

İbni Sina niye yok? Nerde Gazâlî görelim?
Hani Seyyid gibi, Râzî gibi üç beş âlim?
En büyük fâzılınız: Bunların asarından,
Belki on şerhe bakıp, bir kuru ma'na çıkarın.
Yedi yüz yıllık eserlerle bu dînin hâlâ,
İhtiyâcâtını kâbil mi telafi? Aslâ.
Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı,
Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslam'ı.”¹⁴⁸

Medreselerin ıslahına dair *Sırat-ı Müstakim* dergisinde uzun bir yazı dizisi kaleme alan Kazanlı Halim Sabit, medreselerin nitelikli kişiler yetiştirmekten uzak olduğunu, özgün fikirlerin üretilmediğini ve bundan dolayı da önemli fikir adamlarının medreselerden çıkmadığını belirtirerek, Akif'le benzer kaygıları taşıdığı görülmektedir. “Medreselerimiz, İslamiyetin geniş olan dairesi dâhilinde belli bir gayeye doğru imâli fikir edebilecek kadar serbest düşünceli ve ne istediğini bilir kimseler yetiştiremiyor. Bunun içindir ki bizde Ebu Hanifeler, Zemahşeriler, Ebû'l-Mealiler gelmedi. Bu halimiz böyle devam edecek olursa bundan sonra da gelmek ihtimali yoktur. Hep bu zebunluk içinde -Maazallah – sürüklenip gitmeğe mahkûm kalacağız.”¹⁴⁹

Medreselerde Arapça'nın önemine değinen, ancak dil eğitiminin yersiz tartışmalarla gerektiği gibi öğretilmediğini söyleyen Musa Kâzım, nakilciliğin medreselere hâkim olduğunu söyleyerek müfredat konusunda eleştiriler getirir: “Ne tuhaf hale gelmiş: Evvela bir şerh, sonra bir haşiye, bir haşiye daha bir ta'likât daha. Böyle bir kitabı ancak beş-altı senede okuyabiliriz. Sonra bu kitaptan ne anladık, ne gibi meseleleri öğrendik? Diye sorsan, hiç bir şey yok. Ayrıca Arapça bir beytin bir mısraını anlama imkânına sahip değil. Çünkü bütün zamanı münakaşalarla geçti. İslam şöyle dedi, Abdülgafur böyle dedi, yok bilmem burada “Fefhem” (anla) demiş. Anlaşılma yönü ne imiş? Hep demiş, demiş. Hep dedikodu. Pekâlâ! Fakat biz ne okuyacağız? Arapça tenkitleri mi? Evvela edebiyatını bilmeyiz. Henüz gramerini

¹⁴⁸ Mehmet Akif Ersoy, “Asım,” *Safahat*, 378.

¹⁴⁹ Kazanlı Halim Sabit, *a.g.e.*, 186.

öğrenmeye çalışıyoruz. Şimdi Abdülgafûr'un, İslam'ın sırası mı? Henüz lisan öğrenmeye başlayan bir adamın, o lisanın gramer felsefesiyle, İslam, Abdülgafûr kavgasıyla vakit geçirmesi, doğrusu hiç akla sığmaz bir şeydir.”¹⁵⁰ Modernist yönelimleriyle ön plana çıkan Şeyhülislam Musa Kâzım, medreselerin ıslahına dair yapılan tartışmalarda medreselere Fransızca'nın da konulmasını önerir: Diyanete mahsus ve münhasır bir dil olmaz. Arapça altı bin senelik bir lisandır, İslam dini ise bin küsur senelik bir dindir. Camide Türkçe lisanla ders okunuyor. Günah oluyor mu? Hayır. Peki Fransızca söylesen ne olur? Arapça'ya nisbetle Türkçe ne ise Fransızca başka bir şey mi? Neden medresede ecnebi bir lisan tahsil edilmesin?”¹⁵¹

Osmanlı'da askeri alanda görülen bozulmalar ve yenilgiler ıslahat girişimlerinin daha çok ordu üzerinde yoğunlaşmasına neden olmuştur. Bu durum toplumda geniş bir nüfuz alanına sahip olan medreselerin ihmal edilmesine ve medreseleri tedrici bir şekilde yok olmaya mahkûm bırakmıştır. Ahmet Hamdi Akseki medreselerdeki bu irtifa kaybını şu şekilde açıklar: “Bir vakitler devletin en dirayetli vezirlerini, en büyük sadrazamlarını bu ilmi müessese yetiştirirken, bilahare ilim ve fenlerin öncülleri ve gelişmelerine, her an yenilenen zamanın ihtiyaçlarına yabancı kalması yüzünden bu müesseseler evvelce haiz olduğu yüksek mevkiî büsbütün kaybetmiştir. İslam medreseleri, çağdaş gelişmeleri takip ve tedrici yenilenme ile yaşamış olsa idi, şüphesiz milletin ruhuna uygun olmayan yabancı bir teceddüde ihtiyaç görülmeyecek ve bugün memleketimizde emelleri ve ahlakî birbirine zıt olarak besleyen ameller iki irfan unsuru karşılayamayacak ve bu suretle biri şer'i kanunlar, diğeri ecnebi kanunlarına istinad eden iki hâkim, iki mahkeme de bulunmayacaktı.”¹⁵² Medreselerin ihmaliyle ortaya çıkan bu ikiliği Said Halim Paşa şu şekilde değerlendirir: “Eski müesseselerin düzeltilmesi veya tâdil edilmesi gerekirken, bu yapılmadı; yeniden meydana getirilmesi yoluna gidildi. Böylece şeriat kürsüleri ile medreseler buldukları halde bırakıldılar. Hâlbuki bu iki kuruluş, yani adalet mahkemeleri ile ilim ve marifet müesseseleri, birçok asırlar yaşamış, Osmanlı Devleti'nin azamet ve şevketini temin etmişlerdi. Islahları için çareler aranacak

¹⁵⁰ Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, “Medreselerde Tedrisatın Islahı”, (Sad.: Adil Bebek), *İslam Düşüncesinde Arayışlar*, İstanbul 1999, 58.

¹⁵¹ Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, *a.g.e.*, 60.

¹⁵² Ahmet Hamdi Akseki, “Yeni İslam Medreseleri Hakkında Mühim Bir Rapor” (Sad.: Ferhat Koca), *İslam Düşüncesinde Arayışlar*, İstanbul 1999, 350.

yerde, zavallılar acınacak bir halde terk edildiler.”¹⁵³ Bu ihmalin sonucunda devletin en önemli eğitim kurumu olan medreseler hayatın kenarına itildiler. İlimiye sınıfı eleştirisine benzer nedenlerle katılan Said Halim Paşa, bu sınıfın orta çağ ruhbanları gibi şahsi ve sınıfsal ayrıcalıklarını koruma güdüsüyle hareket ettiğini, İslam dünyasının geri kalmasında ilmiye sınıfının oynadığı menfi role vurgu yapmıştır.¹⁵⁴

Medreselere karşı aydınların takındığı menfi tutumun nedeni olarak Said Halim Paşa'nın iddia ettiği gibi halktan kopuk olan aydınların ki İslamcı aydınlar için de bu söylenebilir, halkı yeniliklere karşı kışkırtma korkusunun önemli bir etken olduğu görülmektedir. “Kendisini idare edenlerden daha akıllı ve daha kadirbilir olan halk, bu müesseselere bağlı kaldı. Aydınlar ise sırf bu bağlılıktan çekindikleri için onları tamamen kaldıramadılar. Fakat zayıf halleriyle ölüme terk ederek, yanı başlarında yeni tarzda mahkemeler, mektepler kurdular. Bu yenilerin, Fransız mahkemeleri ile mekteplerinden üstünkörü alınmış olduklarından, getirildikleri muhit ile hiç ilgileri yoktu. Memleketimize bizzat Fransa'nın kendisi kadar yabancı idiler.”¹⁵⁵ Sultan Abdülhamid'in de önemli çekincelerinden birini oluşturan bu durum, medreselerin potansiyel bir tehdit olarak sürekli gözetim altında tutulmasına neden olmuştur.

Jöntürkler arasında yer alan ve daha sonra Jöntürkler'le görüş ayrılığına düşerek muhalefete girişen II. Meşrutiyet döneminin önemli fikir adamlarından Ubeydullah Efendi, medreselerin mevcut durumlarının sorumlusu olarak hükümeti ve yöneticileri göstererek medrese öğrencilerinin suçlanmasına karşı çıkar: “Medreselerin âdem-i ıslahından her türlü hüküm ve nüfuzdan tecrid edilen, her yerde mazhar-ı tahkir görülen softalar mı mesul olmak lazım gelir? Yoksa hükmü ellerine geçirerek istedikleri gibi kesip biçmeğe muktedir olan medeniyetperest terakki taraftarını, maarifperverler zümresi olan şık beyler mi? Zaten hükmü ellerine aldıktan sonra softa takımını tân ve tesnî tutarak medreselerden erbab-ı fetaneti kaçırın ve o darülfünunları bugünkü kasap çıraklarıyla dellal bozmalarıyla dolduran şık beyler değil mi? Bugün o beylerin rağbet buyurdıkları mekâtibte selamet-i idrak ile teferrüd ve ulüvv-ü irfan ile temeyyüz edenlerin yüzde doksan dokuzu yine hâlâ

¹⁵³ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 200.

¹⁵⁴ Bein, *a.g.e.*, 39

¹⁵⁵ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 200-201.

başına astar parçası dolayan veyahut kulağının arkasında henüz sarık yuvası zail olmayan o yakası yağlı erbab-ı fetanettir.”¹⁵⁶

Bediüzzaman Said Nursi, medreselerin içinde bulunduğu durumdan yöneticileri sorumlu tutarak, medreselerin bir geçim kapısı olmaktan çıkarılmasından yakınır: “Şimdi millet-i İslamiye mabeyninde en ziyade hürmet ve muhabbet ve merhamete müstehak olan biçare ulemayı, zamana yakışacak ulemanın âdem-i vücudundan neşet eden kabahati ve günahı ile mahkûm etmek, o biçarelere hamletmek, ahmaklık değildir de ya nedir? Evet, vücudlarından zarar gelmemiş, istediğimiz ulemanın âdeminden gelmiştir. Zira zekiler galiben mektebe gittiler. Zenginler, medresenin maişetine tenezzül etmediler. Medrese de intizam ve tefeyyüz ve mahreç bulunmadığından zamana göre ulemayı yetiştiremedi.”¹⁵⁷ Medrese öğrencilerinin iş sıkıntısı, medreselere olan rağbeti de azaltmıştır. Dolayısıyla maişet vasıtası olmaktan çıkan ilim, soylu ve yüce bir gayeye de ulaştırmadığı için, eğlence kabilinden ve abes bir uğraş haline gelmiştir.¹⁵⁸ Medreselerin klasik eğitim müfredatı ve yöntemlerinin yirminci asır insanının şüphe ve inkârına karşı artık cevap veremez durumda olduğunu anlayan Bediüzzaman medreselerde müsbet ilimlerin de okutulması gerektiğini savunmuştur.¹⁵⁹

II. Meşrutiyet döneminde neredeyse her kesimin ortak bir kabulü haline gelmiş olan medreselerin ıslahı meselesine İslamcılar da çok yoğun bir şekilde katılmışlardır. Medreselerin eski gücüne tekrar kavuşturulması için çeşitli önerilerde bulunarak medreselerin yeniden eski gücüne kavuşturulması için çabalayan İslamcıların amacı, hem köklü bir geleneğe dayanan medreseler vasıtasıyla İslam’ın günün meselelerine uygun çözümler geliştirebilecek bir yapıda olduğunu ispatlamak, hem de batılılaşmacı aydınların ulema ve medrese öğrencileri hakkındaki “yobaz”, “mürteci” gibi yaftalamalarından kurtarmaktır.

3.3.6.1 İslamcıların Medreselerin İslahına Dair Önerileri

İslamcıların diğer kesimlerden farklı olarak medreseler konusundaki genel tutumları medreselerin ıslah edilerek “modernleştirilmesi” ve fen bilimlerinin medrese müfredatına konularak, medrese talebelerinin bilimsel gelişmelerden

¹⁵⁶ Alkan, *a.g.e.*, 66.

¹⁵⁷ Bediüzzaman Said Nursi, “Münazarat”, 146.

¹⁵⁸ Kazanlı Halim Sabit, *a.g.m.*, 200.

¹⁵⁹ Mardin, *Din ve Siyaset*, 47.

haberdar olmalarını sağlamaktı. Böylelikle medrese öğrencileri batıdaki bilimsel gelişmeler konusundaki bilgilenerken yeniliklerin kabulü için biraz daha hevesli olacaklardı. Ayrıca batıdaki bilim ve felsefe alanındaki gelişmelerden haberdar olmak İslam'a yönelik saldırılara karşı koymak için de çok yararlı olacaktı. “Bugün karşımıza çıkanlar, en yeni silahla mücehhezdirler, en yeni ilmi ve felsefi nazariyeler ile ortaya atılıyorlar. Şu halde akaid-i İslamiyeyi muhafaza ve müdafaa edebilmek için bu asrın gerektirdiği malumat ile mücehhez, binaenaleyh bugünkü asrın hikmet ve felsefi ilimleriyle mücehhez, bununla beraber hikmet-i İslamiyeye vakıf İslam hâkimleri yetiştirmek de üzerimize terettüp eden bir vecibedir ve bunları yetiştirecek olan da ancak medreselerdir.”¹⁶⁰ Medreseler aynı zamanda modern okullarla başlayan laikleşme sürecini de ıslahatlar vasıtasıyla tersine çevirmeyi ve akıl ile bilim arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır.

Medreselerdeki derslerin işlenişinde izlenecek yöntemler konusuna değinen Ahmed Hamdi Akseki, gereksiz bilgi yığından ve tartışmalardan kurtarmak amacıyla öğrenciye ders işlenişinde izlenecek yöntemin daha basit ve sade bir yöntemle verilmesini önerir: “Bir fenni tahsil için en uygun usûl, evvela tahsili matlup olan fennin üzerinde ittifak edilmiş olan meselelerini sâde bir şekilde bellemeli, ikinci olarak üzerinde ihtilaf edilmiş olanları görülmeli, sonra da o fennin felsefesine, ihtilafların kaynağına ve bu ihtilafların istinat ettiği delillerin tetkikine geçilmelidir.”¹⁶¹

Abdülhamid, devletin bekasını temin maksadıyla Avrupa'daki gelişmeler doğrultusunda yapmayı düşündüğü reformlar için bir ayak bağı olarak gördüğü medreselerin gelişmesine yönelik herhangi bir çaba içerisine girmeyip, zamanla medreselere alternatif modern okulların çoğalmasına çalışarak medreselerin yok olmasını beklemiştir. Modern okullardaki bu artışa paralel olarak “ulemanın toplumdaki siyasi ve sosyal yeri, etkinliği ve konumu aydınların gerisine düşmeye”¹⁶² başlamıştır. Medreselerdeki bu irtifa kaybını hem Osmanlı Devleti'nin dini temellerini yeniden güçlendirmek hem de İslamcı aydınların bozulan konumlarını yeniden kazanmak amacıyla medreselerin ıslahına dair tartışmalara

¹⁶⁰ Ahmet Hamdi Akseki, *a.g.e.*, 352.

¹⁶¹ Ahmet Hamdi Akseki, *a.g.e.*, 360.

¹⁶² Kara, *İslamcılar...*, 49.

yoğun bir mesai harcayarak katıldılar. “II. Meşrutiyet’in ilanıyla birlikte ulema, medreselerde köklü ıslah taleplerini yüksek sesle dile getirmeye başladı ve bir ölçüde sundukları reform taslaklarını uygulatma imkânına kavuştular.”¹⁶³ Ulemanın medreselerle ilgili kaygıları devletin bekası ve gelecekte alabileceği şekille ilgiliydi. “Ulema Meşrutiyet’i, bir yandan Osmanlı Devleti’nin tekrar diriltilmesi; diğer taraftan medrese ıslahatı için bir fırsat olarak gördü. Bundan dolayı, II. Abdülhamid ve yönetimine başkaldıran İttihat ve Terakki desteklendi ve belki de bu umutla, Meşrutiyet selamlandı.”¹⁶⁴

Balkan savaşlarının ardından İttihat Terakki’nin mutlakıyetçi bir anlayışla devleti yönetmeye başladığı bir dönemde İslamcı muhalefetin tasfiye edilmesiyle beraber medreselerle ilgili yeni bir düzenleme yapıldı. “1 Ekim 1914’de çıkarılan “Islah-ı Medaris” nizamnamesi İstanbul’daki medrese eğitimini merkezileştiriyor, bir düzene sokuyor ve aslında devletleştiriyordu.”¹⁶⁵ Böylece ulema ve medreselerden kaynaklı muhalefet merkezlerinden biri de devlet mekanizmasının içine alınarak etkisizleştiriliyordu.

3.3.7. II. Abdülhamid’in Tarikatlarla İlişkisi

Kuruluşunda tekkelerin önemli bir rol oynadığı Osmanlı devleti ile tarikatlar arasındaki ilişkiler her dönem varlığını sürdürmekle beraber, dönem dönem bazı tarikatların ön plana çıktığı diğerlerinin de gözden düştüğü ya da görece önemsiz hale geldiği bir vakiadır. “III. Selim’den Sultan Abdülaziz’e kadar Nakşibendilik, Mevlevîlik, Halvetîlik, Celvetîlik, Sa’dîlik, Sünbülîlik, Kadirîlik ve Rifâîlik gibi tarikatlar hem sultanlar ve devlet erkânı hem de halk nezdinde yer yer öne çıkarak önemli görevler eda etmişlerdir. Bu dönemlerde kamuoyu için geliştirilen İslamî diskurun oluşumunda tarikatlardan ciddi şekilde istifade edilmiştir. Padişahlar, birtakım politik davranışların meşrulaştırılmasında etkili söylem sağlayan bu yapılardan destek almaya gayret etmişlerdir.”¹⁶⁶

Şehir ve kırsal alanlardaki etkileri, sosyal hayattaki yardımlaşma ve dayanışma hususlarındaki işlevleri, dini hayatın daha coşkun yaşanmasındaki ve

¹⁶³ Sarıkaya, a.g.m., 39

¹⁶⁴ Sarıkaya, a.g.m., 41.

¹⁶⁵ Bein, a.g.e., 90.

¹⁶⁶ Muharrem Varol, “Yıldız Sarayı’nın Tekkeleri ve II.Abdülhamid’in Tarikat Siyaseti”, *II.Abdülhamid Modernleşme Sürecinde İstanbul* (Ed.: Coşkun Yılmaz), İstanbul 2011, 204.

kitlelere kolaylıkla ulaştırılmasındaki başarıları ve kültür ve sanat dünyasında ortaya koydukları eserlere bakıldığında¹⁶⁷ İslam dünyasında sosyal hayatın vazgeçilmez bir biçimlendirici unsuru olarak öne çıkan tarikatlar, 19. yüzyılda bu işlevlerine ek olarak anti-emperyalist bir hüviyet de kazanmıştır.

19.yüzyılda İslam dünyasında yayılan sömürgeciliğe karşı Müslüman devletlerin askeri ve siyasi zaafiyetlerinden ötürü karşı koymakta düştükleri güçlükler, Müslümanlar halklarda hoşnutsuzluğa neden olmuş, bu durum sömürgeciliğe karşı bazı toplumsal hareketlerin gelişmesine ortam hazırlamıştır. “Avrupa ile yüz yüze geldikleri için Müslümanlar, dinin siyasetini kaybetmeye bağladıkları bir geri kalmışlık duygusuna kapılmışlar, bu ise “tecdid” dalgasını güçlendirmiştir.”¹⁶⁸ Bu toplumsal tepkilerin mobilizasyonunda ve örgütlenmesinde tarikatların en önemli rolü oynadıkları muhakkaktır. Tarikatlar öteden beri İslam toplumunun en örgütlü yapıları olarak her zaman arkasında barındırdığı insan desteğiyle önemli bir güç oluşturmuştur. Sömürge durumundaki Müslüman ülkelerde siyasi iktidarların içinde bulunduğu acziyetin bir sonucu olarak tarikatların giderek daha güçlendikleri ve geçmişte hiç olmadığı kadar siyasallaştığı görülmektedir. Tarikatlar bu dönemde Müslümanlar arasında sıkı bir dayanışmayı sağlayacak yegâne örgütlü yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sultan Abdülhamid, tarikatların bu gücünü farke ederek, sömürgeci batılı devletlere karşı kullanmaya çalışacaktı. Abdülhamid’in tarikatlarla ilişkisinde dikkat çeken en önemli nokta, Osmanlı topraklarının dışında faaliyet gösteren tarikatlara daha yakın ilgi gösterirken, içerideki tarikatlara şüpheyle bakarak takip altında tutmuştur. Abdülhamid’in, içeride şeyhlere ve tarikatlara duyduğu bu güvensizliğin temelinde şeyhlerin kendilerine bağlı müritler üzerinde daha sıkı bir kontrole sahip olmalarından dolayı padişaha karşı herhangi bir tertibe kalkışmalarından duyduğu korkuydu. “Ulemaya göre halka yakınlığı daha fazla olan, ayrıca söylediklerinin müritleri ve halk katında kabul edilip benimsenme oranı yüksek olan şeyhler, Sultan’ın halk nazarındaki itibar ve şöhretini zedeleyebilir, nüfuz ve iktidarını

¹⁶⁷ Varol, a.g.m., 206.

¹⁶⁸ Joseph Fletcher, “Çin’de İslam Tarikatları”, *İslam Dünyasında Tarikatlar* (Yay.:Alexandr Popoviç-Gilles Veinstein, Terc.: Osman Türer), İstanbul 2004, 23.

zayıflatabilirdi. Sultan'ın menfi tutum takınması tarikatları memnuniyetsizliğe ve muhalefete iterken İttihatçılara da yaklaştırmış oldu.”¹⁶⁹

Abdülhamid'in tarikatlarla ilişkilerinde göze çarpan önemli bir husus da İmparatorluğun uzak bölgelerinde, özellikle Arap coğrafyasında ve Kuzey Afrika'da, yer alan tarikatlara ve tarikat şeyhlerine özel bir ilgi gösterirken,¹⁷⁰ İstanbul, Anadolu gibi yakın yerlerdeki tarikatlara daha temkinli ve şüpheyile bakmıştır. Tarikatların arkasındaki insan gücü ve taşıdığı dinamik potansiyel, padişaha karşı olası bir girişime yol açacağı korkusuyla bazı İstanbul ve çevresindeki tarikatlara karşı hep tetikte olmuş ve sıkı kontrol altında tutmuştur. “Kendi siyaseti için tehlike oluşturmayacağını tahmin ettiği tarikat çevrelerinin alt katmanlarına ve taşradaki gevşek dini yapılaşmalara ilgi gösterdi. Saray çevresindeki Arap şeyhleri hariç tarikatlara, tekkelere, şeyhlere pek iyi gözle bakmadı.”¹⁷¹

19.yüzyılın sonlarına doğru önemli bir toplumsal-siyasal güç haline gelen tarikatların desteğini sağlamak Abdülhamid'i hem Batılı devletler karşısında önemli bir güce eriştirirken, aynı zamanda ittihad-ı İslam politikasını daha somut düzeyde sergileme imkânı bulacaktı. “Tarikatların İslam'ı toplumun ve dinin savunulmasında kitleleri harekete geçirmek için kullanmalarına mukabil, Sultan Abdülhamid'in aynı İslam'ı Osmanlı Devleti'nin savunulmasında kitleleri harekete geçirmeye çalışan “amaçlı” bir ideoloji olarak kullandığını söyleyebiliriz.”¹⁷²

İttihad-ı İslam siyasetinin yayılmasında tarikatların insanlara ulaşmada elverişli bir propaganda aracı olduğunu iyi gören Abdülhamid, tarikatlar aracılığıyla Kuzey Afrika'dan, Orta Asya'ya, Çin'den Hindistan'a ve Rusya'ya uzanan geniş bir coğrafyada nüfuz sahibi olmaya çalışmıştır. “Müslümanlar üzerinde Hilafetin büyük bir nüfuzu vardı. Bunu bildiğim için İngilizleri kuşkulandırmadan, her ihtimale karşı, Seyyitler, Şeyhler, Dervişler gönderip Asya'daki Müslümanları Hilafete manen bağlamaya hususi bir itina gösteriyordum. Buharalı Şeyh Süleyman Efendi'nin

¹⁶⁹ Kara, *İslamcılar...*, 76.

¹⁷⁰ Tarikat şeyhleriyle kişisel iletişimin önemini iyi bilen Abdülhamid, toplumun alt katmanlarıyla doğrudan ilişki kurmanın en kolay yolu olarak tarikatları görmüştür. “Sarayında kabul ettiği çöl şeyhlerine bile sarayın telgraf şifresini veriyor, yerel yöneticilerle ilişkilerini önermiyordu. Tarikatlarla ilişkileri kişiseldi.” Koloğlu, 1987, 225.

¹⁷¹ İsmail Kara, *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe*, İstanbul 2017, 230.

¹⁷² Karpata, *İslamın Siyasallaşması*, 11.

Rusya'daki Müslümanlar arasında yaptığı hizmetleri bilhassa şükranla yad ederim.”¹⁷³

Abdülhamid, şehzadeliği zamanında birkaç kez Yenikapı Mevlevihanesi'ne gitmiş ve tahta geçişinden sonra bu yakınlık devam etmişti. Ancak Mevlevi dergâhına bağlı olan Mithat Paşa'nın azledilerek sürgüne gönderilmesi ve Yenikapı Mevlevihanesi şeyhi Celaleddin Efendi'nin Jöntürkler'le ilişkisinden kuşkulandırılması Abdülhamid'i Mevlevilere karşıt bir pozisyon almaya itmıştır. Kardeşi Mehmet Reşad'ın Mevlevi dergâhına bağlı olması da Abdülhamid'i kuşkulandıran diğer bir olaydı.¹⁷⁴ Abdülhamid'in Konya'daki Mevlevi dergâhını da sıkı bir takibe aldığı dikkate alınırsa Mevlevilere karşı büyük bir güvensizlik duyduğu açıktır. Bundan dolayı da “Abdülhamid'in saltanatında Mevleviye gibi bazı büyük tarikatlar gözden düşerken, daha popüler nitelikli başka tarikatlar, kitlelerle temas kurma ihtiyacına gayet iyi cevap verdikleri”¹⁷⁵ için önem kazanmıştır.

Abdülhamid'in tarikatlarla ilişkisinde dikkat çeken bir husus da desteklenen tarikat ve şeyhlerin dış politikada önem kazanan İttihad-ı İslam düşüncesini güçlendirici bir unsur olarak önemsendiğidir. “Sünni ya da Sufi, dini itibara sahip ileri gelenlerinin tercih edilmesi, padişahın İslamcı politikasının da gücünü arttırıyordu.”¹⁷⁶ Padişahın politik İslamcı muarızlarından bulamadığı desteği tarikatlardan sağlama düşüncesi, XIX. yüzyılda tarikatların giderek artan gücünü de çok fark ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Tarikatların dışa kapalı ve daha sıkı bir örgütlenme yapısında olması sömürgeci devletler açısından daha güçlü bir tehdit olarak algılanmasına neden olduğu için, padişahın bu gücü arkasına alarak İngiltere, Rusya gibi devletler karşısında önemli bir mevzi kazandığı söylenebilir. “Tarikatçılarla yakınlık Abdülhamid'in düşünce tarzına da uygundu. Statükoculukta, dalgalandırmamacılıkta kuşkusuz anlaşıyorlardı. Abdülhamid'in Kadiriyye, Rıfaiyye, Şaziliyye, Nakşibendiyye ve Medeniyye tarikatlarıyla ilişkileri olduğu söylenir.

¹⁷³ Bozdağ, *a.g.e.*, 73.

¹⁷⁴ Adem Ölmez, “II. Abdülhamid ve Mevlevilik”, *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri*, Şanlıurfa 2007, 363; Georgeon, *a.g.e.*, 219.

¹⁷⁵ Georgeon, *Abdülhamid*, 274.

¹⁷⁶ Kayalı, *a.g.e.*, 34.

Kadiriyye tarikatını “her şeyi hoşgörür, bazı yoksunlukların sevabına inanır, hallerine hamd ve dua eder” ilkelere sahip olduğu için seçtiğini ileri sürer.”¹⁷⁷

Tarikatların, diğer politik İslamcılar gibi siyasal taleplerinin fazla olmaması ve padişahın geleneksel otoritesine karşı herhangi bir itirazlarının bulunmaması, Abdülhamid için işbirliği yapılabilecekler kategorisinde yer almaları için yeterli bir sebepti. “Medreseliler Yeni Osmanlılar’ın etkisinde olduğundan onlarla fazla içli dışlı olamayan Abdülhamid’in tarikatçılarla ilişki kurabilmesi”¹⁷⁸ kuşkusuz daha makul bir seçim olarak değerlendirilmelidir. “Ancak bu işbirliğinin Abdülhamid’in tercihlerinde, politik çıkarlarına yarar sağlar nitelikte olanların öncelik aldığı bellidir. Rifaiyye, Kadiriyye’ye çok yakındır. Şaziliyye ve Nakşibendiyye’nin ehl-i sünnet akidelerine bağlılıkları ve Sünni hükümdarlara destek verici oluşları dikkatten uzak tutulmamalıdır.”¹⁷⁹

Tarikatlara ilgisinin erken yaşlarda, henüz şehzade iken, başladığı bilinen Abdülhamid’in tarikatlarla ilgilenmesini O’nun dindar kişiliğine bağlamanın gerçekçi bir tutum olmadığı açık olmakla beraber bu ilginin “aşırı sufilik merakından gelmediğini söylemek lazımdır.”¹⁸⁰ “Sultan’ın tarikatlardan siyasi nüfuz ve gerilimleri azaltıcı bir araç olarak yararlanması ile tarikat ve tasavvuf düşüncesine bağlılığını birbirine karıştırmamak gerekir.”¹⁸¹

II. Abdülhamid dönemi devlet ve tekke ilişkileri açısından bakıldığında bu dönemde geliştirilen politikaların “eski ve köklü yaklaşımların devamı olduğu kadar, dönemin sosyo-politik ihtiyaçlarının ve dominant bir padişahın özelliklerini yansıtabilecek yönler de taşımaktaydı”¹⁸². “Seçkinler ve halk arasında sağlam bir köprü vazifesi gören tarikatlardan, toplumsal ve siyasal anlamda tam bir muhafazakâr olan II. Abdülhamid, halkla iletişimde bu kurumdan yararlanmıştı.”¹⁸³

İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde nüfuzlu tarikat şeyhleriyle işbirliği yapmış olan Sultan Abdülhamid döneminde özellikle iki tarikat şeyhinin çok özel bir ilgiye mazhar oldukları bilinmektedir. Bunlar Tunus asıllı Medeni-Şazeli Şeyhi Zafir

¹⁷⁷ Koloğlu, *a.g.e.*, 101.

¹⁷⁸ Koloğlu, *a.g.e.*, 100.

¹⁷⁹ Koloğlu, *a.g.e.*, 101.

¹⁸⁰ Koloğlu, *a.g.e.*, 101-102.

¹⁸¹ Kara, *İslamcılar...*, 74.

¹⁸² Varol, *a.g.m.*, 221.

¹⁸³ Varol, *a.g.m.*, 207.

Efendi ile Halep asıllı bir Rifâh şeyhi olan Ebü'l-Hüdâ lakaplı Muhammed bin Hasan el-Vâdî'dir.

Tunus asıllı Medeni-Şazeli Şeyhi Zafir Efendi, Tunuslu Hayreddin Paşa tarafından Abdülhamid'e tavsiye edilmiş ve Yıldız Sarayı'nda kendisine bir konak ve tekke ihsan edilmiştir.¹⁸⁴ Şeyh Zafir, Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de tarikat bağlantıları vasıtasıyla Osmanlı Devleti'ne önemli hizmetler yapmıştır. "Fransa'nın 1881'de Tunus'u işgalinin ardından bölgede Fransa'ya karşı oluşturulan politikaların etkili kılınmasına katkı yapmaya çalışmış, bu amaçla kardeşi Hamza Zâfir'i Trablusgarp'a göndermiş, İngiltere'nin 1882'de Mısır'ı işgali sürecinde Urâbî Paşa ile irtibata geçerek işgali önlemeye gayret etmiştir. İslâm âleminin çeşitli bölgelerinden ve özellikle Arap vilâyetlerinden gelen Müslümanları sarayın desteğiyle Ertuğrul Tekkesi'nde ağırlayarak sultan-halifenin nüfuz ve itibarını arttırmak için çaba sarfetmiş, kuvvetli bağlantılarının bulunduğu Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de sultana itaat ve sadakati kuvvetlendirmeye çalışmıştır. *el-Envârü'l Kudsiyye ve en-Nûrî's-Sâyf* adlı eserlerinde Sultan Abdülhamid'in hilâfetine vurgu yapmış, onu âdil, şeriata uyan ve Müslümanların iyiliği için gayret gösteren bir sultan olarak takdim etmiştir."¹⁸⁵ Bu hizmetlere bakıldığı zaman Şeyh Zafir'in sunduğu çok yönlü hizmetleriyle Abdülhamid'in Arap coğrafyasındaki politik amaçlarına büyük ölçüde hizmet ettiği muhakkaktır.

II. Abdülhamid, Araplar arasında çıkabilecek ayaklanmaları bastırmak amacıyla bölgede güçlü olan tarikatların desteğiyle çözmek amacıyla bazı tarikat şeyhlerini İstanbul'da kendisine en yakın yerlerde istihdam etmiştir. Bu tarikat önderlerini hem bölgenin idaresinde danışman olarak kullanmış, hem de bu tarikat şeyhlerine yazdırdığı risale ve kitaplar vasıtasıyla halifeliğini meşrulaştırmayı amaçlamıştır. Arap kamuoyunda, özellikle İngilizler'in yaymaya çalıştığı "hilafetin kureysiliği" meselesine karşıt argümanların savunuculuğunu bu tarikat şeyhleri vasıtasıyla yapmıştır.

Abdülhamid'in sarayında otuz yıla yakın bir süre kendisine danışmanlık yapmış olan ve Ebü'l-Hüda olarak tanınan Muhammed bin Hasan el-Vadi aslen

¹⁸⁴ Abdülhamid'in şehzadeliliği sırasında Şeyh Zafir'le tanıştığına dair bilgiler için bkz.:Georgeon, *Abdülhamid*, 274.

¹⁸⁵ Şit Tufan Buzpınar, "Şeyh Zâfir", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 78.

Halepli bir Rifaâ şeyhidir. 1878'de İstanbul'a gelen Ebü'l-Hüda, Abdülhamid tarafından kendisine tahsis edilen Yıldız Sarayı'nın yakınında yer alan Serencebey Yokuşu'ndaki büyük konağı tekke olarak kullanmıştır. Ebü'l-Hüdâ, Abdülhamid'in neredeyse saltanatının tamamında yanında bulunması ve padişahın kendisine gösterdiği teveccühe bakılarak, şeyhin Arap coğrafyasındaki politikası konusunda padişahı yönlendirdiğine dair bir izlenim oluşturmaya rağmen bu etkiyi doğrulayacak her hangi bir bilgiye sahip değiliz.¹⁸⁶ Padişahın Arap bölgesindeki politikalarında bir danışman olarak kendisinden yararlandığı bilinmektedir. "Abdülhamid onu her hafta birçok kez huzuruna kabul eder ve ulema hiyerarşisinde hızla yükselir. Saraya bitişik evinde özellikle Arap vilayetlerinden gelen birçok ziyaretçiyi kabul eden şeyh, Irak ve Suriye'de tekkelerin çoğalmasına yardım eder. Sultan, kendi maddi katkısıyla inşa edilen bu tekkeleri, bu bölgelerdeki popülaritesini artırma aracı olarak görür."¹⁸⁷

Ebü'l-Hüdâ, Abdülhamid'in hilafetinin meşruluğunu ispatlamak amacıyla yazdığı "*Da'îr-Reşâd li-sebîli'l-İttihâd ve'l-inkiyâd ve en-Nefahâtu'n-Nebeviyye fi Hidmeti'l-Hilâfeti'l-Hamîdiyyeti'l-Osmâniyye*" adlı eserlerinde genelde Osmanlıların özeldir II. Abdülhamid'in hilafetinin meşru olduğunu ilmî ve dinî gerekçelerle izah etmişti. Bu eserlerinin dilinin Arapça olması ise aslında propagandanın mahiyet ve yönünün anlaşılması adına yeterli bir ipucudur. Şeyhin özellikle Mısır gibi Osmanlı karşıtı muhaliflerin toplandığı bir bölgede gazete çıkartarak Osmanlı Devleti lehinde propaganda yaptırması da bu bağlamda özellikle kaydedilmelidir.¹⁸⁸ Mısır'ın böyle bir faaliyet için seçilmiş olması da ayrıca üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır. "Bir Arap kültür ve eğitim merkezi olmakla beraber II. Meşrutiyet döneminde, Osmanlı Devleti'ne 1914'te tamamen kopacak bir pamuk ipliği ile bağlı kalan Kahire her yöreden Arap aydınları için ikinci bir "dış" merkezdi. İstanbul'a kıyasla Mısır'daki Arap aydınları büyük çoğunlukla

¹⁸⁶ Faiz Demiroğlu, şeyh hakkında verilen jurnallere ve hafiyelerle izlenmiş olmasını bu yönde değerlendirerek şunları söyler: "Nüfuzundan yararlanmaktadüşüncesiyle İstanbul'a getirilmiş, bol ihsanlara nail ise de jurnallerde görüleceği üzere, etrafı hafiyelerle çevrilmiş, hareketi adım adım göz altında bulundurulmuştur. Bu zatın padişah üzerinde çok büyük nüfuzu olduğu yazılmış iddia edilmiş ise de, bu iddia doğru değildir. Padişah , şeyhi hoş tutmak için mülayim görülmüş, lakin hiç bir vakit Ebülhuda Efendi'nin tesir ve nüfuzuna en ufak bir şekilde bile girmemiştir." Demiroğlu, *a.g.e.*, 1955, 17; "Ebü'l-Hüda'nın Ebü'l-Hüdâ'nın politika oluşturulması açısından öznenen çok nesne olduğu ve Osmanlı Devleti menfaatleri doğrultusunda istihdam edildiği görülebilir." Varol, *a.g.m.*, 210.

¹⁸⁷ Georgeon, *Abdülhamid.*, 274.

¹⁸⁸ Varol, *a.g.m.*, 210.

İttihat ve Terakki hükümetlerine muhalifti.”¹⁸⁹ Buna karşılık Suriye, Osmanlı'nın hala güçlü bir şekilde hakim olabildiği bir Arap eyaletiydi. “Ancak Suriye’li âlimler hem bakış açıları hem de esinlendikleri metinler açısından Kahire’deki çağdaşlarından daha muhafazakâr olma eğilimi gösterdiler.”¹⁹⁰ Bu durum Abdülhamid tarafından desteklenen tarikatların Suriye ve diğer Arap topraklarında, Mısır’dan daha fazla taraftara sahip olmasının da en önemli nedeni sayılmalıdır.

Ebü'l-Hüdâ, Abdülhamid’in halifeliğinin meşruiyetini ve mutlakiyetçi yönetim anlayışını destekleyen görüşleriyle dönemin İslamcılarından farklı bir tutum sergilemiştir. İslamcıların çokça eleştirdiği ve İslam’ın yönetim anlayışına uygun bulmadıkları istibdat yönetimi Ebü'l-Hüdâ için İslam’ın öngördüğü zorunlu bir koşuldur. “1880’lerin başında yayınladığı *Da’i er-Reşad* başlıklı Arapça bir eseri de o kaleme almıştır. Bu eserde İslam’da mutlaki yönetimin genellikle öne sürüldüğü gibi İran-Moğol etkilerinden kaynaklanmadığını, doğrudan Hz.Muhammed (sav) devrine ait olduğunu; hilafetin gerçekten Osmanlılara devredildiğini; faziletli ve dindarlığıyla tanınan Abdülhamid’in büyük bir dini gayret sergilediği, şeriata hizmet ettiği ve ümmeti koruduğu için, halifelik görevini meşru bir biçimde yerine getirdiğini açıklar. Halifeye itaat İslam’ın temel şartlarından biridir, buna koşulsuz biçimde, mutlak olarak uyulmalıdır. Halifeye itaat ve onun ardında yekvücut olmak; Ebulhüda müminlerin karşısına bu şiarla çıkar. Halifeyi eleştirenler, ihanet suçu işliyor, Müslümanların dayanışmasını parçalıyor ve İslam’ın düşmanlarının ekmeğine yağ sürüyor.”¹⁹¹

Ebü'l-Hüda'nın yaptığı çalışmaların sonraki dönemlerdeki sonuçlarını, Abdülhamid’in bölgeyle ilgili beklenti ve hedefleriyle bağlantılı olarak değerlendiren Ebu Manneh şu yorumu yapar: “Suriye’deki tasavvufi faaliyetlerinde Ebü'l-Hüda, İslam Birliği'nin gerekliliğine dair davetlerini tekrarlamak ve karşı propagandaları çürütmek suretiyle Halife'ye en güzel şekilde hizmet etti. Suriye toplumunu farklı inançlara sevk etmek ve onların sosyal bütünleşmesine mani olmakla, en azından

¹⁸⁹ Hasan Kayalı, “Arapların 1908 Meşrutiyet Tecrübesi”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XIII, 24 (2008/1), 40.

¹⁹⁰ Bruce Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1519-1918 Sosyal ve Kültürel Bir Tarih* (Terc: Feray Coşkun), İstanbul 2017, 218.

¹⁹¹ Georgeon, *Abdülhamid...*, 275.

Sultan Abdülhamid'in bir nesil boyu Suriye'deki milliyetçilik hareketlerinin doğmasını engellemede ya da geciktirmede başarılı olduğunu göz ardı edemeyiz.¹⁹²

Sarayın gözdesi olan Rufai şeyhi Ebü'l-Hüdâ şahsi bir rekabet içine girdiği Şeyh Zafir'i jurnalleyerek aleyhinde çalışmıştır. Bu iki şeyhin aynı amaçlara hizmet etmelerine rağmen şahsi rekabete girişerek birbirlerine reddiyeler yazmaları nedeniyle Pan-İslamcı hareket zarar görmüştür. Bu nedenle Sultan bu iki tarikattan umduğu kadar faydalanamamıştır.¹⁹³ Sultan'ın bu tarikatlara sunduğu desteğin sonucunda bu tarikatların gelişiminde önemli ilerlemeler olmuştur. “Ebü'l-Hüda'nın İstanbul'da ikameti ve Saray'dan aldığı destekle Rifaiyye Tarikatı'nı yayması gibi Şeyh Zafir'in İstanbul'da bulunması da Şazeliyye'nin Medeniyye kolunun ilerlemesine sebep oldu. Rifaiyye ile Medeniyye mukayese edildiğinde, Medeniyye'nin Rifaiyye'ye göre yayılması daha mütevazı idi.”¹⁹⁴

II. Abdülhamid'in İslam Birliği siyaseti bağlamında nüfuzlarından istifade ettiği bu şeyhlerden başka, Sünnî yönleri kuvvetli Kadîrlilik, Rifâîlik, Nakşibendîlik gibi tarikatların değişik müntesiplerine taşrada tekkelerin açıldığı ve finanse edildiği ayrıca belirtilmelidir.

Abdülhamid'in Arap coğrafyasıyla ilgili en büyük kaygısı Mekke ve Medine gibi kutsal yerleri kaybetmektir. Buraların elden çıkması halifenin meşruiyetini ciddi şekilde sorgulanır hale getireceği gibi, Abdülhamid'in halifeliğinin de elden çıkmasına yol açabilirdi. Bundan dolayı bu bölgenin elde tutulmasına özel bir çaba sarf eden Abdülhamid, bu bölgede etkili olan Şazeli, Rufai, Medeni tarikatlarına özel bir önem atfetmesine neden olmuştur. Bu tarikatlara gösterdiği ilgi, Kuzey Afrika'da etkin olan “Senusiler ve diğer tarikatlar arasında büyük memnuniyetsizlik yaratmıştır.”¹⁹⁵ Senusiler'in gücünü geç fark eden Abdülhamid, Muhammed el-Senusi döneminde ilgisiz kalmakla beraber daha sonra bu tutumunu değiştirerek oğlu Şeyh Mehdi Senusi zamanında diyalog geliştirmeye çalışacaktır. “Bingazi'de bizim haklarımızı koruyabilecek bir kişi varsa o da Mehdi Şeyh Senusi'dir. İcabında otuz bin kişi toplayabilecek vaziyettedir ve mücadele etmeden Bingazi'yi İtalyanlara bırakmak

¹⁹² Butros Ebu Manneh, “ Sultan Abdülhamid II ve Şeyh Ebü'l-Hüda es- Sayyadi” (Çev.: İrfan Gündüz), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7-8-9-10, İstanbul 1995, 405.

¹⁹³ Martin, *a.g.e.*, 17; Koloğlu, *a.g.e.*, 344.

¹⁹⁴ Ebu Manneh, *a.g.m.*, 390.

¹⁹⁵ Koloğlu, *a.g.e.*, 230.

niyetinde değildir. Üstelik Senusi sayıları yüz bini bulan derviş teşkilatıyla münasebetedir. Eğer Senusiler ayaklanırlarsa, bu İtalyanları kanlı bir sürükleyecektir. Sudan'daki Mehdi ile yapılan harpten çok daha beter olacaktır. Senusilere lüzumu kadar silah, top temin etmiş bulunuyoruz.”¹⁹⁶ Filibeli Ahmet Hilmi, Abdülhamid'in Senusiler'e karşı Şazeli tarikatını desteklemesini büyük bir hata olarak nitelemiştir. Ancak daha sonra Abdülhamid'in hatasını anlayarak telafi etmeye çalıştığını, Muhammed el-Mehdi'yle irtibata geçerek yardımda bulunduğunu ve hediyeler verdiğini belirtir.¹⁹⁷

Dönemin İslam dünyasındaki en yaygın ve etkili tarikatlarından olan Kadiriler ve Nakşibendîler ile ilişkilerinde de genel olarak tarikat siyasetinin büyük ölçüde sürdürüldüğünü görmekteyiz. Burada göze çarpan bir farklı tutum ise, bir tarikatı bütünüyle desteklemek yerine kendisine yakın bulduğu tarikat şeyhlerini destekleme yoluna gitmiş olmasıdır. Nakşibendîliğin Halidilik koluna mensup olan Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, bu özelliğinden dolayı Abdülhamid tarafından desteklenmiş, ancak Nakşî olup da siyasi olarak sakıncalı gördüklerini sürgüne gönderdiği bilinmektedir. Sürgüne gönderdiği şeyhler arasında Orta Anadolu'da çok geniş bir mürit desteğine sahip olan Ahmed Dağıstanî, M. Es'ad Erbilî ve Feyzullah Efendizade, Şeyh Mehmed Ali Efendi'ler yer alır.¹⁹⁸

Abdülhamid'in Suriye politikasında olduğu gibi Irak politikasında da tarikatlara belirleyici bir rol verdiği görülür. Ebü'l-Hüda vasıtasıyla Suriye'de gerçekleştirmek istediği İslam birliği siyasetini Irak'ta da Kadirilik ve Nakşibendîlik vasıtasıyla gerçekleştirmek istiyordu. II. Mahmut dönemiyle başlayan merkezileşme çabaları ve Tanzimat'ın getirdiği yeni sosyo-ekonomik ve siyasal yapılanmayla beraber Irak'ta yerel aşiretler ve Kürt emirlikleri tasfiye edilerek merkezden valiler atanmaya başlamıştı. Irak'ta aşiretlerin dağılımı ve etkinlik alanı tarikatlarla iç içe olduğundan, tarikat hem siyasal, hem de dini örgütlenmeyi içeriyordu. Musul vilayetinin Süleymaniye-Kerkük bölgesi Berzenci ve Talabani gibi Kadiri şeyh ailelerinin kontrolü ve nüfuzu altındadır. Daha kuzeyde, Musul, Duhok ve Erbil civarında ise genellikle Nakşibendî şeyhlerinin kontrolünde olan yerleşik ve yarı-

¹⁹⁶ Abdülhamid, *Hatıratım*, 156.

¹⁹⁷ Filibeli Ahmet Hilmi, *Senusiler...*, 69.

¹⁹⁸ Varol, a.g.m., 214.

göçebe aşiretler bulunuyordu. Bu bölgenin çoğunluğu Barzani şeyhlerinin kontrollüdedir.¹⁹⁹ Abdülhamid, bu bölgede Tanzimat'la bozulan dengeyi yeniden düzenlemek, batılılaşmaya karşı duyulan tepkiyi azaltmak amacıyla dini önderlere ve şeyhlere özel bir önem vermiştir. “Sultan Abdülhamid’in Pan-İslamcılığı savunmacı bir strateji olarak benimsemesinden çok önce, İslam ve Hıristiyanlık arasındaki küresel mücadelenin Sufilerin siyasi katılımına yönelik daha geniş bir Panislamist uyanış hareketinin bir parçasını teşkil eden Halidilik”,²⁰⁰ Abdülhamid’in sünni İslam dünyasında yaratmaya çalıştığı uyanışa denk gelen bir misyona sahipti. Nakşibendiliğin Kürtler arasında yayılmasında önemli bir rol oynamış olan Mevlana Halid’in Şam’daki türbesi için sırma işlemeli bir sanduka örtüsü yapılması, Mevlana Halid’in Divanı’nın İstanbul’da Abdülhamid’in emriyle basılmış olması bu açıdan yorumlanabilecek adımlardır.²⁰¹ Ayrıca Süleymaniye ve çevresinde etkili bir güç olan Baban Emirliği’nin tasfiyesinden sonra burada etkili olmaya başlayan Kadiri Berzenci ailesinden Şeyh Kak Ahmed’in Abdülhamid tarafından desteklendiği bilinmektedir.²⁰² Sünni Kürt nüfusun yoğunlukta olduğu Kuzey Irak’ta, tarikat şeyhlerinin desteklenmesinin önemli bir nedeni de İran’ın bölgede Şii yayılcılığına karşı sünni bir blok oluşturarak padişahın halife kimliğinin birleştirici gücünü pekiştirmektir.²⁰³

Sultan Abdülhamid, Osmanlı Devleti’ni ve İslam dünyasını batılı devletlere karşı koyacak çeşitli dinamikleri canlandırarak dayanışma ve birlikteliğe gayret etmiştir. Bu amaçla halifeliğin ve tarikatların manevi birleştirici gücünden yararlanmaya çalışmıştır. Tarikatlar vasıtasıyla halka ulaşmaya çalışarak, devlete bağlılık ve sadakat duygularını canlı tutmaya özen göstermiştir. Ayrıca ulusçu fikirlerin önlenmesinde tarikatların etkin bir araç olarak kullanılabilirliğini keşfetmiştir. Padişahla devletle işbirliği yaparak güçlenmeye çalışan tarikatların bu

¹⁹⁹ Gökhan Çetinsaya, “II. Abdülhamid Döneminde Kuzey Irak’ta Tarikat, Aşiret ve Siyaset”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, İstanbul 1992/2, 153-154.

²⁰⁰ Martin Van Bruinessen, “Mevlana Halid: “Bir Sünni Milliyetçisi” (Söyleşi: Fırat Aydınkaya, Çev.:Şenol Tokman), *Kürt Tarihi*, 30, 2017, 13.

²⁰¹ Nihat Karademir, *Sultan Abdülhamid ve Kürtler*, İstanbul 2016, 399-400.

²⁰² Karademir, *a.g.e.*, 403.

²⁰³ Mevlana Halid’in Şii ulemaya karşı mücadelesi ve hayatı için bkz.: Mehmet Salih Arı, “Halid el-Bağdâdî’de Hz. Peygamber (s.a.s.) İle Ashab Sevgisi ve Tasavvuru” *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22/2012, 112-132.

dönemde tamamen devlete bağımlı hale getirilmesi de bu ittifakın doğal bir sonucu olarak zikredilmelidir.

3.3.8. İslamcıların Gözünden Sultan Abdülhamid Portresi

II. Abdülhamid, 1878’de Mebusan Meclisi’ni fesh ederek Kanun-i Esasi’yi fiilen yürürlükten kaldırması, İmparatorluğun Tanzimat’la başlayan modernleşme çabalarına, bazı aydınlarca bir müdahale olarak algılanmış ve buna karşı bazı örgütlenmeler içine girilmiştir. İttihatçılar, bir ‘müstebit’ olarak gördükleri Abdülhamid’e karşı muhalefet ederken, toplumun çeşitli kesimlerinin desteğini sağlamaya çalışarak muhalefetin toplumsal zeminini genişletmeye özen gösterdiler. Meşrutiyet özlemi Osmanlı devleti için her kesimden insanın talebi ve emeli olarak kabul edildi. Bu koşullarda toplumun ekseriyetini oluşturan dindar halk kesimi üzerinde etkili olan İslamcı aydınların da bu sürece katıldığını görmekteyiz. Said Halim Paşa’nın ifadesiyle “Adalet ve hakka susamış olan bütün bir millet Sultan Hamid’in istibdadını kaldırmak, selamet ve hürriyet idaresine kavuşmak için birleşmişti.”²⁰⁴

İslamcıların Abdülhamid karşıtı muhalefete katılmasında Meşrutiyetle birlikte şeriattan uzaklaşılacağı, böylelikle kendilerinin de tamamen dışarıda kalacakları bir devlet mekanizmasına karşı çıkmışlardır²⁰⁵. Kemal H. Karpat’ın “Mümin bir Müslüman ve mutlakiyetçi bir padişah,”²⁰⁶ olarak tanımladığı Abdülhamid’in, İslamcılar tarafından çizilen portresinin bu çerçeveye pek uygun düşmediği söylenebilir. İslamcıların Abdülhamid’e dair düşünceleri büyük ölçüde dönemin İttihatçı aydınlarıyla birçok açıdan örtüşür. İttihatçılarca oluşturulan Abdülhamid imgesi, İslamcı aydınlarca da benimsendi. Bu olumsuz padişah figürü, İslami temalar ve kavramlarla zenginleştirilmiş olarak İslamcılar tarafından tedavüle sokulmuştur. Ubeydullah Efendi’nin görüşleri de yukarıdaki değerlendirmelere örnek oluşturacak niteliklere sahiptir. “Sultan Hamid, cülûs ettiği dakikadan beri halkı bir an Allah yolundan çıkarmaktan fariğ olmadı. Kendisine itaat etmemek Müslümanların her ferdinin boynuna borç oldu. Çünkü Sultan Hamid’e itaat etmek, Allah’a isyan

²⁰⁴ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 80.

²⁰⁵ Mustafa Tekin, “Dönemin İslamcılarının II. Abdülhamid’e Bakışı, *Birey ve Toplum*, İstanbul 2011, I-1, 51.

²⁰⁶ Karpat, *İslamın Siyasallaşması*, 19.

etmektedir.”²⁰⁷ Filibeli Ahmet Hilmi'nin görüşleri de bu doğrultudadır: “Abdülhamid, hüvviyet-i beşeriyede esasen mevcut olan, bilcümle kötü kabiliyetlere mânâ-yı tâmmıyla vakıf idi. Lakin beşeriyette mevcudiyeti tam manası ile inkâr olunamayan meziyet ve güzel istidatlar Abdülhamid'de tamamen ve daima meçhul kaldı. Abdülhamid'in nefsinde hiçbir fazilet bulunmadığı için fazileti inkâr eder bir halde idi.”²⁰⁸ Abdülhamid zamanında Libya'ya sürülen Filibeli Ahmet Hilmi bu sürgün sırasında çektiği sıkıntıların etkisiyle padişaha muhalefetini kişisel bir öfkeye de dönüştürmüştür. “Hakan-ı sabık zamanında, onun haksız buyruğuyla çöllerde, cehennem kadar mihnetli menfalarda inleyerek sürünürken”²⁰⁹ Meşrutiyet'in ilanından sonra İstanbul'a ancak dönebilen Filibeli Ahmet Hilmi'nin yukarıda çizdiği portrede adeta bir kötülük timsali olarak öne çıkan Abdülhamid, muhaliflerinin gözünde her türlü kötülüğün baş sorumlusu olarak görülmüştür. Bir yandan İmparatorluğun bütün kötülüklerinin tek müsebbibi olarak Abdülhamid suçlanırken, diğer taraftan bu yapıyı ortaya çıkaran ve ayakta tutan geleneği ve toplumsal yapıyı dikkate almamış olması dikkat çekici bir husus olarak görülmektedir.

Devlet tecrübesi, bilgisi ve birikimiyle II. Meşrutiyet dönemi İslamcılar arasında mümtaz bir şahsiyet olarak öne çıkan Said Halim Paşa'nın bu konudaki değerlendirmelerine bakıldığı zaman Abdülhamid'i tek başına suçlamanın ne kadar isabetsiz bir yaklaşım olduğu ortaya çıkacaktır. “İdare-i Hamidiyye'den dolayı yalnız Sultan Hamid değil, muasırları da itham ve mesuliyet altında oldukları gibi, meşrutiyet idaresinden dolayı en fazla itham ve mesuliyet altında bulunanlar da İttihat ve Terakki değil, bugünkü nesildir. Çünkü her iki idare sırasında da muasırlar en tabii ve en mühim vazifelerini yerine getirmemişlerdir. Her iki devirden de en fazla mesul olanlar ve töhmet altında bulunanlar ise içimizde en aydın ve en tecrübeli geçinenlerdir.”²¹⁰ Aynı zamanda İttihat Terakki'nin önemli simalarından olan ve İttihat Terakki'nin iktidarı döneminde sadrazamlık görevini de yürütmüş olan Said Halim Paşa'nın değerlendirmelerinde savunmacı bir tutum içinde olması bu bağlamda değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Bir devrin ortaya çıkardığı bütün bir devlet anlayışını, yönetimini, iyilik ve kötülüklerini Abdülhamid'in şahsında

²⁰⁷ Alkan, *a.g.e.*, 76.

²⁰⁸ Şehbenderzade *Senusiler...*, 63.

²⁰⁹ Filibeli Ahmet, *Hikmet Yazıları*, 33.

²¹⁰ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 71.

müşahhaslaştıran İslamcıların aksine bu dönemi bir neslin eseri olarak gören Said Halim Paşa, bu konuda belki de Abdülhamid dönemini bir bütün olarak özetleyecek olan şu yargıda bulunur: “Sultan Hamid kendi adıyla yadedilen “İdare-i Hamidiyye”nin tek amili ve kurucusu değildi. Belki bu idarenin mühim amillerindendi; fakat Sultan Hamid dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları başka bir Sultan Hamid’in meydana gelmesine sebep olacaktardı.”²¹¹

3.3.8.1 Abdülhamid’in “Zalim Padişah” Olarak Görülmesi

Meşrutiyet dönemi İslamcılarının Abdülhamid’e muhalefet ederken sıkça kullandıkları argümanlardan biri ‘padişahın zalim olduğu dolayısıyla zalim bir yöneticinin meşruiyetini yitirdiğinden kendisine itaat edilemeyeceğiydi.’ Bu argümana dayanılarak da zalim bir yöneticiye karşı mücadele etmenin de en büyük cihad olduğu görüşü kabul edilmekteydi. Ebu Davud’a dayandırılan bir hadis-i şerife göre “Cihadın en üstünü, zalim hükümdara hak sözü söylemektir.” Bu hadis, Jöntürklerden başlayarak İslamcılar’a kadar gelen farklı düşüncelerden gelen birçok aydın tarafından muhalefetin gerekçelerinden biri olarak kullanılmıştır. İslamcılar tarafından da sıklıkla kullanılması hem Jöntürklerin düşünsel mirasına sahip çıkmalarına bağlanabilir, hem de muhalefetin dini bir muhteva içerisinde yürütülmesini önemseyen İttihatçılarca da desteklenmiş bir tutum olduğu intibarı uyandırmaktadır. Ayrıca İslamcıların Meşrutiyet’in önünde bir engel olarak gördükleri Abdülhamid’e muhalefeti daha geniş bir toplumsal zemine ulaştırmak istedikleri için dindar insanları etkilemenin bir aracı olarak nass’ların kullanımına özen gösterdikleri söylenebilir.

Meşrutiyetin ilanından sonra İttihat Terakki’nin baskıcı politikalarına karşı çıkan Mustafa Sabri Efendi’nin kurucuları arasında yer aldığı Hürriyet ve İtilaf Fırkası’na katılan dönemin ulema kökenli İslamcılarından olan Konyalı Mehmet Zeynelabidin Efendi, Meşrutiyet yönetiminin faziletlerini halka anlatmak maksadıyla kaleme aldığı bir risalede bu anlayışın dayanaklarını şu şekilde açıklamıştır:

İmamü’l- Haremeyn Hazretlerinden rivayet olarak Şerh-i Mekâsıd nam kitabında “Ahaliye pek açık olan zulüm ve işkenceden nasihat ile vazgeçmeyi memleketin iş adamları toplanıp men etmeli hatta silaha sarılmak lazım gelir ise onu

²¹¹ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 69-70.

da yapmalı buyurmuştur.” Zalimin zulmünü kaldırıp memleketi, fukarayı kurtarmak cümleye vazifedir. Ve bu vazife büyük bir mücahededir. Ve mücahedelerin de en faziletlisidir. Bunun tehlikesi muharebe tehlikesinden daha çoktur. Onun için Risaletpenah Salallahü Aleyhi Vesellam Efendimiz, “Cihadın muharebenin en faziletlisi, zulümkâr sultana karşı doğru söz söyleyen kimsenin cihadıdır” buyurmuştur.²¹²

Bu ifadelerde Abdülhamid’in bir zalim olarak görüldüğü ve ona karşı mücadele etmenin de Müslümanların üzerine düşen bir sorumluluk olduğu ifade edilmiştir.

Meşrutiyetin ilanından sonra Antalya mebusu olarak meclise giren Elmalılı Hamdi’de Abdülhamid’e muhalefet eden İslamcılardan biridir. Abdülhamid’in saltanat dönemini “kabir karanlığı içinde geçen uzun bir geceye” benzeterek bu dönemin bitmiş olmasını büyük bir lütuf olarak değerlendirir: “Müddet-i ömrüm olan otuz seneden beri gündüzü yok, beynel hayat ve’l memat bir âlem-i berzahın zulumatı içinde, asri bir şeb-i yeldanın istibdadı altında ezildik. Ey ye’si elim-i millet, kader-i medid olan şeb-i yelda! Bize bak! Artık gerneştiğin yetişir. Artık açıl, açıl da sabah olsun. Mazi-i ümmete benzer bir gün görelim!” diye feryad ediyorduk. Şimdi eltaf-ı Sübhaniyen bize bir fecr gösteriyor, aman kazib olmasın, sadık et ya Rab!”²¹³

Elmalılı Hamdi Efendi’nin Sultan Abdülhamid’in hal’ fetvasını yazan bir kişi olarak, Abdülhamid’in tahttan indirilmesinde oynadığı aktif rol, İslamcıların Abdülhamid’le ilişkileri bağlamında değerlendirildiğinde, Abdülhamid’in yönetici olarak meşruiyetini tanımadıkları ve tahttan indirilmesini İslam şeriatına göre doğru bulduklarını göstermektedir. Hal’ fetvasında tahttan indirilme gerekçeleri şu şekilde ifade edilmiştir: “Bazı önemli şer’î konuları şeriat kitaplarından çıkardığı ve bu kitapları yasakladığı, yaktığı, yırttığı, devlet hazinesini israf edip şeriata aykırı şekilde harcadığı, idare ettiği kimseleri şer’î sebep olmadan öldürdüğü, hapsettiği, sürgüne gönderdiği, başka türlü zulümleri de âdet edindikten sonra, doğru yola

²¹² Zeynelabidin Efendi, *a.g.e.*, 25.

²¹³ Elmalılı M. Hamdi, *a.g.e.*, 40.

yemin etmişken sözünden döndüğü, Müslümanların yaşayışını tamamen bozacak şekilde fitne çıkarmakta direnip onları birbirine öldürttüğü”²¹⁴

Elmalılı Hamdi Efendi, Abdülhamid’in zalim bir idareci olarak meşruiyetini kaybettiğini ve halkın itaat etme mecburiyetinin kalmadığını şu şekilde ifade eder: ‘Ümera-i çevre gelince: Bunlar Allah’a ve Resulullah’a atf ile vucub-u taata istihkaktan uzaktırlar’ Bu ifade, Hamdi Efendi’nin o dönemde Abdülhamid’i zalim olarak gördüğünü ima etmektedir. Zalim olarak görmemiş olsaydı, en azından Nuri Efendi gibi diretebilir veya meclise hiç gelmeyebilirdi. Padişahın yetkilerinin budanarak sembolik bir yapıya ve devletin anayasal monarşiye dönüştürüldüğü, kanun-i esasi tadilat komisyonunda Hamdi Efendi’nin önemli rol oynadığı, onun yetkileri elinde tutan Abdülhamid’in hal’ine yürekten destek verdiğini göstermektedir.²¹⁵ Elmalılı Hamdi Efendi’nin sonraki yıllarda bu kararından büyük pişmanlık duyduğu oğlu Muhtar Yazır’la yapılan bir mülakatta dile getirilmiştir.²¹⁶

Mehmed Akif’in çocukluğu, gençliği ve yetişkinlik dönemleri II. Abdülhamid’in saltanat yıllarına denk gelir. Bu durum Akif’e II. Abdülhamid’in yönetimini daha geniş bir çerçeve de görme ve değerlendirme fırsatı vermiştir. Akif, Tanzimat ve Meşrutiyetin getirdiği modern eğitim kurumlarında, batıyı tanıyan, yabancı dil bilen bir eğitimci kuşağın etkisinde eğitimini tamamladı. Akif’in çok erken bir yaşta, ortaokul öğrencisi iken meşrutiyet yanlısı fikirlerle tanıştığı, istibdat aleyhindeki fikirlerinin de bu telkinlerden kaynaklandığı söylenebilir.

II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarında görülen II. Abdülhamid aleyhtarlığının en uç noktadaki ifadesini Akif’te görmekteyiz. Aktif de, “İslam yönetim geleneğine dayanan danışma ve hürriyete dayalı bir Meşrutiyet taraftarı olarak II. Abdülhamid’in baskıcı yönetiminin aleyhinde bulunmuştur.”²¹⁷ Ancak Akif’teki bu karşıtlığı dönemin bir alışkanlığı olarak görmemek gerekir. Akif’in Meşrutiyetten sonra yazdığı bazı şiirlerinde görülen Abdülhamid aleyhindeki sözlerini, devre yaygın, sâri bir hastalık yahut moda olan diğer Abdülhamid hicivleri ve hakaretleriyle karıştırmamalıdır. Hal’ edilmiş padişah hakkında, bilhassa 1909’dan

²¹⁴ Kutay, *a.g.e.*, 163

²¹⁵ Çiğdem, *a.g.m.*, s.438

²¹⁶ Elmalılı’ya ait bir defterde “Hayatta yaptığım en büyük hata, Sultan Abdülhamid’in hal’ine karışmamdır” ifadeleri oğlu Muhtar Yazır tarafından aktarılmıştır. Bkz.:Çiğdem, 378.

²¹⁷ Okay-Düzdağ, *a.g.m.*, 436.

sonra, sert, ölçüsüz ve haksız tenkitlerde, iftiralarda bulunan pek çok şairin, bu tarihten önce II. Abdülhamid'in şahsı için aynı ölçsüzlükle yüzü dökme methiyeleri, kasideleri bilinmektedir.²¹⁸ "Mehmet Akif'in *Safahat*'tan önce yazdığı, neşredilmiş veya yakınları elinde kalmış şiirlerinden bildiklerimiz arasında devrin padişahını öven bir kaside, bir manzume, hatta tek bir mısra bile mevcut olmadığı"²¹⁹ gibi daha sonra yazdıklarında da iktidarı öven sözlerine pek rastlamayız. Bu durumu Akif'in iktidara ve yöneticilere karşı mesafeli duruşuna bağlamak mümkündür.

Abdülhamid hakkında "zıll-i mevhum", "kâbus-i hûni", "mel'un" gibi ağır ifadeler kullanmaktan çekinmeyen Akif'in "İstibdat" isimli şiiri Meşrutiyet'in ilan edilmesinin sevincini yansıtırken, bir yandan da yıllarca Meşrutiyet'in ilan edilmesinin önündeki yegâne engel olarak duran Abdülhamid'e öfkesini de dile getirir:

"Rezil olduk... Sen ey kâbus-i huni, sen rezil ettin!

Hamîyyet gamz eden bir pak alın her kimde gördünse,

Bu bir cani!' dedin sürdün, ya mahkûm eyledin hapse.

Müvekkel eyleyip câsûsu her vicdâna, her hisse,

Ne mel'un sun ki rahmetler okuttun ruh-i İblis'e!"²²⁰

Asım'da Abdülhamid'e yönelik ifadeleri oldukça sertleşir:

"Hele Fir'avn'ın elinden yakamız kurtuldu;

Hele mahvolmadan evvel sizi millet buldu.

Ah efendim, o herif yok mu, kızıl kâfirdi;"²²¹

²¹⁸ Abdülhamid'in 31 Mart Olayı ile tahttan indirilmesinden sonra, aleyhinde yazılan şiirler devasa bir antoloji tutacak büyüklüktedir. Bu eserlerin önemli bir bölümü siyasal iktidara muhalefet etmekten ziyade, yeni iktidar olan İttihat Terakki'ye yakın durmak amacıyla yazılmıştır. Ancak çok önemli olanlarına şu örnekleri verebiliriz: Recâzâde Mahmud Ekrem "Nefrin", Abdülhak Hamit Tarhan "Hürriyet Neşidesi" ve "İkinci Hürriyet Neşidesi", Ali Ekrem Bolayır "Kaside-i Askeriye", "Kırmızı Fesler", Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetine", Tefik Fikret "Rücu", "Doğan Güneş", Faik Ali Ozansoy "Ey Bu Âlemde En Büyük Mazlum", Celal Sahir Erozan "Kardeş Sesi", Ömer Seyfettin "Hedm-i İstibdat" ve "Müekkel-i Hürriyete", Ahmet Haşim "Evim" başlıklı şiirlerini II. Meşrutiyet'in ilanı üzerine yazmışlardır. Bu şiirlerde Abdülhamid yerilirken İttihat Terakkiciler tarafından coşkuyla karşılanmıştır. Alaattin Karaca, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye'de Sanat/Edebiyat ve Siyasal İktidar", *Hece Hayat Edebiyat Siyaset*, (Özel Sayı:8), Sayı: (90/91/92), Ankara 2004, 200.

²¹⁹ Okay, *a.g.e.*, 16-17.

²²⁰ Ersoy, *Safahat*, 73-74.

Babasının talebesi ve yakın arkadaşı olan Boşnak Ali Şevki Efendi'ye ithaf ettiği Birinci *Safahat*'ta yer alan "Köse İmam", şiirinde, hürriyetle beraber toplumda meydana gelen ahlaki yozlaşmayı anlatır. "Köse İmam"da Abdülhamid aleyhindeki bir beyitte padişahın şeriat üzerinden otuz üç yıl boyunca halkı nasıl korkuyla yönettiğine değinir:

"Gölgesinden bile korkup bağırın bir ödle,
Otuz üç yıl bizi korkuttu "Şeriat" diyerek."²²²

Akif'in genel olarak zalim hükümdarları ve özelde ise Abdülhamid'i ve İttihat Terakki yönetimini hedef alan şiirlerine baktığımızda, Abdülhamid aleyhindeki bu genel kanıya katıldığını söyleyebiliriz. Akif de zalim hükümdara karşı doğruyu söylemeyi ve onu uyarmayı en büyük cihad olarak görürken, bu kişilerin Hz. Hamza gibi İslam tarihinin en büyük şehitlerinden biri olarak kabul edilen birisinden sonra geldiği belirtilerek ne kadar önemli bir görev yaptığı anlatılmak istenmiştir.

"Bir adam dursa da bir zalim imâmın yüzüne,
Adli emretse, bu zalim de onun hak sözüne,
İnkıyâd eyleyecek yerde tutup kıysa ona,
O mücahid yazılır ta şühedânın başına.
Hamza'dan sonra gelen şanlı şehid ancak odur.
Hak için can verenin payesi elbet bu olur.
Hakkı bir zalime ihtar, o ne şahane cihâd!
"En büyüktür" dedi Peygamber-i pâkize-nihâd."²²³

Akif, iktidarın baskılarına karşı, hakkı savunarak, haksızlığa tahammül göstermemiş, bağımsızlığını, iktidardan gelen her türlü nimeti red etme pahasına korumuştur. İttihat Terakki döneminde aldığı görevleri ve Zira'at Nezareti'ndeki memuriyetinden istifa ederken hiç tereddüt göstermemiştir:

²²¹ Ersoy, *Safahat*, 382-383.

²²² Ersoy, *Safahat*, 114.

²²³ Ersoy, *Safahat*, 380.

“Üç buçuk soysuzun ardında zağarlık yapamam;
Hele hak namına haksızlığa ölsem tapamam.”²²⁴

Akif’in Abdülhamid aleyhindeki düşüncelerinin, Abdülhamid’in hal’inden sonra kendisinin de katıldığı İttihat Terakki’ye karşı da dile getirdiğini görmek, Akif’in meseleye kişisel değil ilkesel düzeyde baktığını göstermektedir. Kısa bir süre üye olarak bazı faaliyetlerine katıldığı İttihat Terakki’nin yönetim anlayışını doğru bulmadığı için de aynı tutumu burada da göstermiştir.

Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi de ‘münker devri’ olarak değerlendirdiği Abdülhamid dönemini, toplumun çeşitli kesimleri arasında yaydığı nefretten, zalim ve güçlülere dayanmasından dolayı her türlü kötülüğün kaynağı olarak görür: “Devri-i sabık büyükler arasında rakib ve münaferet, küçükler yani fakara arasında atalet ve meskenet ilka etmiş hele hükümetin vazifesi zalimlere mütegalibelere istinatgâh olmaktan ibaret kalmıştı.”²²⁵

Abdülhamid’e karşı oluşan bu keskin karşıtlığın ve muhalefetin şer’i bir temelden hareketle savunulmasına tarihsel argümanlarla meşruiyet kazandırmaya çalışan eski bir Jöntürk üyesi olan ulema sınıfına mensub Ubeydullah Efendi tarafından getirilen öneri oldukça dikkat çekicidir; Müslümanların vaktiyle Hazreti Osman’ı, Hazreti Ali’yi bile katlettiklerinden bahsederek, bir Abdülhamid’e elbette silah çekilebileceğini ileri sürer ve şöyle der: “Biz Talha’dan ve Zübeyr’den daha kavi Müslüman değiliz ya. O kadar Osmanlı Sultanı’nı Fransızlar katletmedi ya, elbette biz ettik, o halde Hamid’i de katletmek şer’an mümkündür.”²²⁶

3.3.8.2 İslamcı Söylemde “Bir Kötülük Mekânı” Olarak Yıldız Sarayı

Osmanlı padişahları arasında Abdülhamid kadar yaşadığı sarayla özdeşleşen başka bir padişah bulmak zordur. Beşiktaş ve Ortaköy arasında Boğaz’a hâkim yeşil bir tepeye yapılmış olan Yıldız Sarayı, Abdülhamid’ten önce, avlanmaya gelen padişahların dinlenmek amacıyla yaptırdığı köşklere oluşmuştu. Abdülhamid tahta çıktıktan sonra 1878’de buraya taşınarak tahttan indirildiği 1909 yılına kadar burada kalmıştır. Yüksek bir tepeye kurulu olan sarayın Abdülhamid için temiz havası,

²²⁴ Ersoy, *Safahat*, 358.

²²⁵ Kemal Kaya, *Mustafa Sabri Efendi Hayatı ve Siyasi Görüşleri* (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 1996, 66.

²²⁶ Alkan, *a.g.e.*, 77.

güneşi ve sağlık için daha uygun bir yer olmasının dışında Dolmabahçe'den kaçmasına gerekçe olarak yaşadığı kötü hatıraların etkisinden bahseder: “Amcam Abdülaziz'in ve bedbaht kardeşim Murad'ın hatıralarıyla dolu olan bu sarayda, bu kadar acı hatıraların toplandığı bir yerde yaşamak her insan için üzücü olabilir.”²²⁷ Yıldız'a yerleştikten kısa bir süre sonra Ali Suavi'nin darbe girişiminde bulunduğu Çırağan Vakası'nın yaşanması, padişaha daha güvenli bir yere yerleşme konusundaki kaygılarının bir yersiz olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

İhtiyaç üzerine sürekli yeni yapılar eklenerek genişletilen sarayın padişahla halk arasında aşılmaz bir engel olarak simgesel bir önem kazanmıştır. Sarayının yüksek duvarları arkasından İmparatorluğu yönetmeye çalışırken, burası “sultanın tek ikametgâhı olmakla kalmaz; bu saray imparatorluk yönetiminin kalbi haline gelir, en uzak vilayetlerden gelen haberler orada toplanır, irade-i seniyyeler oradan yola çıkar. Böylece Yıldız bir saray olmanın çok ötesine geçip, bir simgeye, Abdülhamid saltanatının ve Hamid rejiminin simgesine, gizemli ve kaygı verici bir yere dönüşür.”²²⁸ Abdülhamid, Yıldız Sarayı'ndan devleti yönetirken halkla arasına koyduğu fiziksel mesafeye rağmen “adeta görülmeksizin, iktidarın titreşimlerini”²²⁹ iktidarının uzandığı her yere yaymıştır. Ancak bu görünmezliği bir iktidar ve yönetim tarzı olarak benimsemesinden ziyade çevresine karşı duyduğu aşırı güvensizliğin rol oynadığını söylemek daha isabetli bir değerlendirme olur. “Kendisine ‘gizlenen sultan’ lakabının takılmasına neden olacak derecede inzivaya çekilmiş olması, taht ve halifelik etrafında bir üstünlük ve gizem havası yaratılmasına yönelik, önceden hesaplanmış bir manevra neticesinde değil, fakat duyduğu güvensizlik hissinden dolayı ortaya çıkmış görünmektedir.”²³⁰

İslamcı aydınların Abdülhamid'e yönelik eleştirilerinden biri de Saraya kapanarak korkak bir şekilde ve lüks içinde yaşamasıdır. Akif, Cuma Selamlığı²³¹ ya da “Cuma alayı” da denilen, padişahın oturduğu saraydan Cuma namazına gitmek

²²⁷ Abdülhamid, *Hatıratım*, 212.

²²⁸ Georgeon, *Abdülhamid..*, 174.

²²⁹ Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)* (Çev.: Gül Çağalı Güven), İstanbul 2002, 29.

²³⁰ Karpat-Zens, agm, 876.

²³¹ Osmanlı padişahları aynı zamanda İslam halifesi de oldukları için İslam dininin içtimai umdelerinden birisi olan Cuma toplanışını ve o gün hutbeyi dinlemek onların pek ziyade ehemmiyet verdikleri dini ve içtimai vazifelerinden biri idi. Bkz.: Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1983, 305.

için yapılan şatafat ve töreni ve bu tören dolayısıyla çok sayıda kişinin padişahın güvenliğini sağlamak için namaz kılamamasını da eleştirir. II. Abdülhamid döneminde bu törenler sırasında “padişahım şevketinle, devletinle bin yaşa” dendiği için bunu alaylı bir şekilde “Koca şevketli” hitabıyla korkaklığını ironik bir şekilde ima eder;

“Kafes arkasında hanımlar gibi saklıydı Hamid

Koca şevketli! Hakikat bunu etmezdim ümid.

Belki kırk elli bin askerle sarılmış Yıldız;

O silahşörler, o al fesli herifler sayısız.

Neye mal olmada seyret, herifin bir namazı:

Sade altmış bin adam kaldı namazsız en azı!

Hele tebziri aşan masrafı, derseni, sorma.”²³²

Yıldız Sarayı’nda oturan II. Abdülhamid’i baykuşa benzeterek, bütün sorunların, karmaşanın sorumlusu olarak görür ve ancak ölümüyle her şeyin düzeleceği umudunu taşır;

“Ortalık şöyle fena, böyle müzebzeb işler,

Ah o Yıldız’daki baykuş ölüvermezse eğer,

Akıbet çok kötü”²³³

Abdülhamid’in Yıldız’a kapanması ve halktan kopukluğunu bir korkaklık ve suçluluktan kaynaklanan bir kaçış olarak değerlendiren Akif, şunları söyler:

“Dedim ki: “Bunca zamandır nedir bu gizlenmek?

Biraz da meydana çıksan da hasbihal etsek.

Adam mı, cin mi nesin? Yok ne bir gören, ne eden;

Ya çünkü saklanıyorsun, demek ki: Korkudasın;

Ya çünkü korkan adamlar, gerek ki saklansın.

²³² M. Akif, *Safahat*, 375.

²³³ M. Akif, *Safahat*, 361.

Değil mi korkudan var kabahatin mutlak!”²³⁴

Yıldız Sarayı’nı “ümmü’l-ağavat” yani ağaların kaynağı, Abdülhamid’i de ‘ebu’l-ağavat’, ağaların babası olarak gören Said Nursi, Abdülhamid’in Yıldız Sarayı’ndaki yaşantısına dair eleştirilerde bulunur. Hürriyet ve medeniyetin kişilere, milletlerine hizmet etmeyi gerektirdiğini öne sürerek “Bir kavmin efendisi, o kavme hizmet edendir” anlayışıyla hareket edilmesinin zaruretini dile getirir.²³⁵ 31 Mart Vakası’nda rolü olduğu gerekçesiyle yargılandığı mahkemedeki savunmasını içeren *İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi* adlı risalede Nursi, Abdülhamid’e “menhus Yıldız” olarak adlandırdığı Yıldız Sarayı’nın halk nezdinde nefretin ve kötülüğün simgesine dönüştüğünü ve bu kötü imajın düzeltilmesinin önemine değinerek “Menfur olmuş Yıldız’ı mahub-u kulüb etmek” için bazı önerilerde bulunur. Yıldız Sarayı’nı halkın cehaletini giderecek bir üniversiteye dönüştürmesini önerir: “Menhus Yıldız’ı darülfünun et; ta ki Süreyya kadar âlâ olsun. Ve eski zebaniler yerine, melaike-i rahmeti yerleştir; ta cennet gibi olsun. Ve Yıldız’daki milletin servetini, milletin baş hastalığı olan cehaleti tedavi için millete iade et. Ve milletin mürüvvet ve muhabetine itimad et. Zira senin idarene millet mütekeffildir.”²³⁶ Bediüzzaman’ın yukarıdaki ifadelerinde dikkati çeken bir husus da Abdülhamid’in lüks içinde yaşadığını ve halktan gasp ettiği bu serveti eğlenceye harcadığına dair söylentileri paylaştığını gösterir. Ve önerisini şu soruyla noktalar: “Yıldız eğlence yeri mi olmalı veya darülfünun mu olmalı?”

3.3.8.3 Sultan Abdülhamid’in Servetine Dair Eleştiriler

Abdülhamid’in kişisel olarak sade bir hayat yaşadığı, lüksten şatafattan kaçındığı bilinen bir husustur. Hatta cimriliğini ima eden “Pinti Hamid”²³⁷ adlandırması muhalifleri tarafından yakıştırılmıştır. Abdülhamid’in mal varlığı üzerine geniş bir araştırma yapmış olan Vasfi Şenözen’in bu konudaki tespiti de bu

²³⁴ M. Akif, Safahat, 376.

²³⁵ Bediüzzaman, *İçtimai Dersler*, 33.

²³⁶ Bediüzzaman, “Bediüzzaman Kürdi’nin Fihriste-i Makasıd-ı ve Efkârının Programıdır” *Volkan*, 3 Rebiülevvel 1327 (25 Mart 190), 84, 407.

²³⁷ Teodor Kasap’ın Moliere’den uyarladığı “Pinti Hamit” oyunu, 1875’te henüz Sultan Abdülhamid’in tahta geçmesinden evvel yayınlanmasına rağmen daha sonra bazı muhalifler tarafından Abdülhamid için kullanılmıştır.

yöndedir: “Şahsen muktesit olmakla beraber Yıldız Sarayı’nın görülen ve bilinen geniş masrafları bakımından resmi tahsisatla yetinmediği de aşikârdır.”²³⁸

Abdülhamid’in kişisel servetinin kaynağı konusunda Şenözen’in yaptığı değerlendirme bu konuya açıklık getirmiştir: “Sultan Abdülmecit tarafından emlaki hümayun, havassı hümayun ile birlikte Maliye Hazinesi’ne devredilmiş, bu işleme Abdülaziz tarafından dokunulmamış, V. Murat tarafından da bu yolda bazı terk ve teberrularda bulunmuş olmasına rağmen Abdülhamid bütün bu gerekli tutumun tersine bir yol seçmiş, emlaki hümayun’u tamamen ve havassı hümayun’u da kısmen geri almıştır. Ayrıca çıkardığı iradelerle de mahlûl ve sahihsiz yerleri Hazine-i hassa’ya alarak kendi adına tapulatmıştır.”²³⁹ Bunun neticesinde Abdülhamid adına kayıtlı çok sayıda gayrimenkul ortaya çıkmıştır.²⁴⁰ Agop Paşa’nın Hazine-i Amire’nin başına getirilmesiyle Abdülhamid’in malvarlığını ve emlakını işletmek suretiyle genişlettiği servetinin bu şekilde ortaya çıktığı görülmektedir.

Abdülhamid’in kuşkucu kişiliği, her şeyi gizli yapma eğilimi, yetki devretme korkusu, başkalarına güvensizliği ve etkinliğine inanarak resmi bir hükümet kuramına dönüştürmeye çalıştığı mutlakiyete inancı gibi birtakım kişisel yetersizlik ve zaafı²⁴¹ kendisine bağlı bir bürokratik yapı kurarak devleti yönetmesine neden olmuştur. Bürokratik yapının denetimini sağlayan hafiye ve jurnal sistemi Saray için önemli bir mali yükümlülük demektir. Abdülhamid’in kişisel hayatında çok tasarruflu bir hayat sürmesine rağmen devlet yönetiminin aşırı kişiselleştirilmesinden kaynaklanan geniş hafiye ağı, çeşitli İslam ülkelerine gönderdiği tarikat liderleri ve din adamlarına ödediği paralar, çeşitli gazetecilere destekleyici haberler yapmaları karşılığında verilen ihsanlar bir arada düşünüldüğünde saray masraflarının çokluğu dikkat çekici bir hale gelmektedir. Saray masraflarının çokluğunun dış basında da gündeme getirilmesi, Avrupa’daki imajını çok önemseyen padişaha, bu konuda geri adım atmayı daha uygun bularak maaşında indirim gitmesine neden olmuştur. “Vezirlerime nümune-i imtisal olmak için, şahsıma ayrılan para miktarında indirtme yaptım. Zaten Avrupa matbuatı da bu miktarı çok yüksek buluyormuş. Fakat

²³⁸ Vasfi Şenözen, *Osmanoğulları’nın Varlıkları ve II.Abdülhamid’in Emlaki*, Ankara 1982, 38.

²³⁹ Şenözen, *a.g.e.*, 37.

²⁴⁰ Abdülhamid’e ait gayrimenkulün kısa bir dökümü için bkz.: Cemil Koçak, *II.Abdülhamid’in Mirası*, İstanbul 1990, 53-57. Abdülhamid’in mirasçıları tarafından Türkiye aleyhinde açılan miras davalarının seyri hakkında bu esere bakılabilir.

²⁴¹ Karpat, 2017, 20.

bilmedikleri bazı şeyler var; ben hemen hemen bir şehri, hassa alayımı, Yıldız Sarayı'nın mensuplarını, bunlardan başka da memurinin üçte birini geçindirmekteyim. Ayrıca halife olmam, yani bütün Müslümanların reisi olmam hasebiyle de bütün dünya Müslümanlarına aittir. Şahsım için ne kadar az para sarfettiğime Allah şahittir.”²⁴²

Sultan Abdülhamid'in Saray'daki yaşantısına yıllarca tanıklık etmiş olan başmabeyincisi Tahsin Paşa'nın hatıralarında, bu hususta söylenenlere bakılırsa Saray masraflarının fazla olması Abdülhamid'in kurduğu “mutlak ve müstebit” idarenin zorunlu harcamalarını finanse etmek amacına yöneliktir:

*Sultan Hamid'in kendi hususi ve ailevi hayatında hiçbir israfı yoktu. Padişahlığı zamanında da muktesidane yaşar, her fırsatta iktisat ve intizamın faydalarını söyler, lüzumsuz sarfiyatın ve bilhassa borçlanmanın aleyhinde bulunurdu. Sultan Hamid'e israf isnat edenler için yalnız bir cephesini görerek muhakeme edenlerdir. İsraf diye telakki olunan bu sarfiyat mutlak ve müstebit bir idarenin levazımı zaruriyesinden sayılmak icap eder. Yaşadığı devri ve etrafındaki insanların ahlak ve istidadını, hangi noktaların ne gibi şeraite karşı zayıf olduklarını iyice tetkik etmiş olan Sultan Hamid para ve menfaat vasıtasile celbi kuluba muvaffak olacağını kestirdiğinden ve ilk tecrübeleri bu hususta muvaffakiyet temin ettiğinden artık saltanatının sonuna kadar bu yolda devama mecbur idi. Nimetin ihsanın, atiyenin, hulasa menfaatin arkası kesilirse şebekenin gevşiyeyeceği, hatta dağılacağı ve hasbessadaka arzulan hizmetlerin nihayet bulacağı muhakkak idi.*²⁴³

İsmail Hami Danişmend'in ifadeleri de bu durumu doğrular mahiyettedir: “Müsriflikleriyle meşhur amcası Sultan Aziz'le ağabeyisi Sultan Murad'ın ve diğer kardeşlerinin aksine olarak Sultan Hamid çok muktesid olmakla maruftur.”²⁴⁴

Sultan Abdülhamid'in sarayda lüks ve sefahat içerisinde yaşadığına dair muhalifleri tarafından üretilen propagandanın İslamcılar tarafından da kabul gördüğü söylenebilir. Abdülhamid'in 31 Mart Vakası'ndan sonra tahttan indirilmesine Hindistan basınında gösterilen tepkilere karşılık Lahor'da çıkan Muhammed Mulay adında bir yazar tarafından kaleme alınan ve daha sonra Mehmet Akif tarafından

²⁴² Abdülhamid, *Hatıratım*, 115-116.

²⁴³ Tahsin Paşa, *a.g.e.*, 12.

²⁴⁴ Mustafa Müftüoğlu, *Her Yönüyle Sultan İkinci Abdülhamid*, İstanbul 1985, 197.

tercüme edilerek *Sırat-ı Müstakim*'de yayınlanan makale, Abdülhamid'e dair muhalifleri tarafından üretilen, geliştirilen bütün bilgileri ve bir kısım söylentileri bir araya toplayarak, padişahın tahttan indirilmesini meşrulaştırmak amacıyla kullanılmıştır. Bu makalede “Hilafet makamını işgal ettiği halde, sarayını gayrimeşru suretle satın aldığı kadınlarla doldurmuş, kadınlar için milyonlar feda etmiş”, “şarapların en nefisini içer, her türlü zevkini icra eder, Yıldız'da yüksek sesle okunan Buhari'ler saf halkın dini duygularını okşayarak padişaha bağlılığı arttırmak için kullanıldığı”²⁴⁵ söylenmiştir.

Akif'in de yukarıya aldığımız geniş alıntıya katıldığını, makaleyi çevirerek dergide yayınlamış olmasına bağlayabiliriz. Bu ifadelerin Ayrıca *Asım*'da geçen “Hele tebziri aşan masrafı, dersen, sorma.”²⁴⁶ dizesinde de Abdülhamid'in israfçılığı eleştirilmiştir.

Abdülhamid'in hal'inden sonra bir süre yayınına ara vermek zorunda kalan *Sırat-ı Müstakim* dergisi, olayın ardından yayınlanan ilk sayısında Abdülhamid'i hedef tahtasına koyarak tüm sorumluluğu padişaha yüklerken, Abdülhamid'in Yıldız Sarayı'ndan çıkarılmasıyla bütün Müslümanların şükür secdesi yapmalarını gerektiren önemli bir gelişme olarak değerlendirir: “Timsal-i zulm ü istibdad olan Padişah-ı sâbık yed-i kahire-i ümmetle tedmir bâlâya derc ettiğimiz fetva-yı şerifin nassı mucebince hükm-i nafiz-i şer'i ile hal' edilmiş, makarr-ı mahuf-i satveti olan Yıldız Sarayı'ndan çıkarılmış olduğundan millet-i Osmaniyye'nin veba-husus bütün ümmet-i Muhammediye'nin âtisinden, ahkâm-ı şer'i şerifin bila mezahim tatbik edileceğinden emin olarak secde-i şükranı varacağı demlerde bulunuyoruz.”²⁴⁷

Filibeli Ahmet Hilmi'de Sultan Abdülhamid'in mal ve servet edinmesini eleştiren İslamcılardan biridir. Abdülhamid mal ve servet düşkünlüğünü Avrupa'daki kapitalist ekonominin mal ve zenginliğin belli kesimlerde toplanmasını yaptığı karşılaştırma üzerinden ifade eder: “Bir müstebit Abdülhamid'in, otuz milyon halkı ezerek çeyrek asırda biriktirebildiği serveti, bir hürriyetperver Amerika serserisi beş senede biriktirebiliyor.”²⁴⁸ Filibeli'nin bu ifadelerinde hem Abdülhamid'in istibdatla

²⁴⁵ “Abdülhamid'in Hal'i Meşru'u, İnkılab-ı Mesud-i Osmani”, *Sırat-ı Müstakim*, 17 Haziran 1909 (28 Cemaziyyevvel 1327), II, 41, 231.

²⁴⁶ M. Akif, *Safahat*, 375.

²⁴⁷ “Sıratımüstakim” 3 Mayıs 1909 (13 Rebî'ulâhîr 1327), II, 34,, 106.

²⁴⁸ Şehbenderzade, *Avrupa Siyaseti...*, 44.

halkın servetine el koyarak yoksullaşmasına neden olduğu, hem de hürriyet ortamının toplumların zenginleşmesine yol açtığı da vurgulanmıştır. İskilipli Atıf Efendi'de Abdülhamid'in hazineyi kişisel keyfi için harcamasından dolayı eleştirir.²⁴⁹

Said Nursi *İki Mekteb-i Musibetin Şehadetnamesi*'nde Sultan Abdülhamid'e bazı nasihatlerde bulunur: “Yıldız'daki milletin servetini, milletin baş hastalığı olan cehaleti tedavi et. Zira senin idarene millet mütekeffildir. Bu ömürden sonra ahireti düşünmek lâzım. Dünya seni terk etmeden, terk et. Zekâtü'l-ömrü, ömr-ü sani yolunda sarf et.”²⁵⁰ Abdülhamid'in servetini halkın hizmetinde kullanmasını tavsiye ederek dünya hayatının faniliğini görerek ahireti düşünmesini ister.

İttihatçılar başta olmak üzere muhalifleri tarafından oluşturulan Abdülhamid profilinin bu negatif görünümünü ortadan kaldırmak amacıyla Abdülhamid'in, halka yakın olmaya ve bazı hayır faaliyetleriyle bu kötü imajı tersyüz etmeye dönük çabalar içine girdiğine tanık oluruz. Yönetimi şahsileştirme anlayışının bir başka yönünü göstermesi açısından iyi bir örnek oluşturan hayır faaliyetleri, padişahın halka görünen yüzü olarak ön plana çıkarılmıştır. Muhalefetin artan örgütsel niteliği birlikte “hayır ve sosyal yardım faaliyetlerini temel alan bir siyaset tarzına daha fazla ağırlık verilmeye başlandığını görüyoruz. Başka bir ifadeyle, monarşik refah sistemi aracılığıyla padişah, popüler ve paternalist bir figür olarak sunulmuş ve bu yolla yoksul halk ile padişah arasında bir “yakınlık hissi” oluşturulmaya çalışılmıştır.”²⁵¹ Dış dünyayla kurduğu iletişimde simgelere ve sembollere önem veren Abdülhamid, dini motiflerin kullanımına özen göstermiştir.²⁵² Burada halka görece bir yakınlığı olan ulema ve medreselilerin halk üzerindeki padişah aleyhindeki düşünceleri değiştirmeye dönük bir hedefi de göz önünde bulundurulmalıdır.

3.3.9. Abdülhamid Hakkında Yanılgılar, Pişmanlıklar ve İtirafılar

Çalkantılı bir dönemde Osmanlı tahtına geçen Sultan Abdülhamid, can çekişen bir İmparatorluğun ömrünü uzatmak, devletin içinde bulunduğu sorunları

²⁴⁹ Tekin, a.g.m., 51.

²⁵⁰ Said Nursi, “Münazarat” 168.

²⁵¹ Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914*, İstanbul 2004, 31. Abdülhamid döneminde modernleştirici bir unsur olarak önem kazanan sosyal yardım anlayışının ve hayır kurumlarının siyasal meşruiyeti sağlamak amacıyla nasıl kullanıldığına dair bir çalışma için bu esere bakılabilir.

²⁵² Deringil, a.g.e., 29.

kendi usulünce çözmek amacıyla geliştirdiği idare tarzı, içeride güçlü bir muhalefetle karşılaşmıştı. Osmanlı'nın dağılmasını önlemek amacıyla farklı çözümler öneren bu aydınların ortak paydası, Abdülhamid karşıtlığı üzerine kurulmuş olan Meşrutiyet talebiydi. Muhalifler, Meşrutiyet'i toplumun ve devletin içinde bulunduğu sorunların çözümünde yegâne model olarak kabul etmişlerdi. II. Meşrutiyet dönemi İslamcılar da bu kanaatleri paylaşan kişiler olarak Abdülhamid'e karşı oluşan muhalefetin içinde yer almışlardı. Ancak İttihatçılardan farklı endişeler de taşıyan İslamcılar, devletin batılılaşma ile aldığı yönelimlerin giderek devletin dini karakterini zayıflattığını, buna bağlı olarak ulema ve medrese kökenli aydınların da etkinlik alanlarını daraltarak güçlerini yitirmelerine neden olmasından dolayı İttihatçıların yanında yer almışlardır. Bu kaygılarla Abdülhamid'e karşı çok güçlü bir muhalefet yürüten İslamcılar, Meşrutiyet'in ilanı ve ardından Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra yönetime geçen İttihatçıların, Abdülhamid dönemini aratan uygulamaları ve kötü yönetimi İslamcılar'da hayal kırıklığı yaratmıştı. Bu durum İslamcıların Abdülhamid'e dair söylemlerinde özeleştiri yaparak bazı pişmanlıkları dile getirmelerine neden olmuştur. Sultan Abdülhamid'e çeşitli nedenlerle muhalefet eden farklı düşüncelere sahip aydınların daha sonraki İttihat Terakki'nin kötü yönetiminden sonra Abdülhamid'e karşı pişmanlıklarını dile getirenlerin başında dönemin ünlü şairleri Tevfik Fikret, Rıza Tevfik Bölükbaşı, Süleyman Nazif, Neyzen Tevfik gelir.

Abdülhamid'in tahttan indirilmesine destek vererek İttihat Terakki'ye katılan Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, Abdülhamid'in hal'inden sonra ortaya çıkan yönetim boşluğunu şu şekilde ifade eder: “Sultan Abdülhamid Han'ın hal' edilmesini destekledim. Ancak, altı ay sonra anladım ki Abdülhamid'in siyasetteki ağırlığı bütün meclise denk ve hatta meclisten fazla idi.”²⁵³ Benzer ifadeleri Abdülhamid'e en sert ifadelerle muhalefet etmiş olan Mehmet Akif'te de görmekteyiz. “Asım” şiirinde anlattığı *Köse İmam*, Sultan Abdülhamid istibdatına karşı çıkararak sürgüne gider ancak sonradan gelen hürriyet Akif'in beklediği hürriyet değil ve “devr-i sabık-

²⁵³ Yavuzhanlı Osmanoğlu, *Sultan Abdülhamid Han Hakkında Meşhurların İtirafı*, İstanbul 2013, 51-52.

ı arar olmuştur.”²⁵⁴ Abdülhamid’i pişmanlık içeren ifadelerle yeniden değerlendirdiği “semerci” meseliyle anlatır;

“Giden semerciyi, derler, bulur muyuz şimdi?

Ya böyle kalfa değil, basbayağı muallimdi.

Nasıl da kadrini vaktinde bilmedik, tuhaf iş:

Semer değilmiş o rahmetlinin ki devletmiş!”²⁵⁵

Yukarıdaki dizeler bir pişmanlık ifadesi olarak okunabildiği gibi, İttihatçılar’ın kötü yönetimi karşısında Abdülhamid’e daha anlayışla bakmaya çalışan bir yaklaşımın ürünü olarak da yorumlanmaya açıktır. Mustafa Armağan, Akif’in bu ifadelerinden bir pişmanlık çıkarılamayacağını ifade ederken bu sözlerin ancak “Abdülhamid’in kıymetini anlamaya değil, İttihatçıların 'beterin beteri varmış' dedirtmelerine”²⁵⁶ atıfta bulunmak amacıyla ifade edilmiş sözler olarak görülebileceğini belirtir.

Akif’in Mısır’da iken, saygı duyduğu yakın dostlarından Yozgatlı Mehmed Efendi’ye şunları söylediği ifade edilmiştir: "Ölmez de iyileşirsem bu konuları nazma döküp işleyeceğim, Bir de hatıraları yazmak istiyorum. Hatıralarımda Sultan Abdülhamid'e karşı it'izar [özürdileme]ve itiraflarım olacak."²⁵⁷ Hayatının sön dönemlerinde, hastalığı sırasında ifade ettiği bu ifadeleriyle II. Abdülhamid hakkındaki kanaatlerini değiştirmiş olabileceğine dair bir delil olarak kabul edilebilirse de hangi konularda ne tür bir pişmanlık duyduğunu bilmemize imkân vermediği için kesin bir hüküm koymak zordur.

Said Nursi, Sultan Abdülhamid’e yönelik eleştirilerinde muhalefetini şahsileştirmeyen tutumuyla göze çarpar. Meşrutiyete yürekten inanmış ve bunun için çok çalışmış olan Said Nursi, Meşrutiyet’in önünde bir engel olarak gördüğü Abdülhamid’e muhalefet etmiştir. Ancak Abdülhamid’in tahttan indirilmesi ve ardından gelen İttihat Terakki yönetiminin kötü yönetimi, Said Nursi’nin Abdülhamid dönemini farklı bir gözle yeniden değerlendirmesine neden olmuştur.

²⁵⁴ Düzdağ, *Araştırmalar...*, I, 45.

²⁵⁵ Ersoy, *Safahat*, 361.

²⁵⁶ Mustafa Armağan, *Abdülhamid’in Kurtlarla Dansı*, İstanbul, 298.

²⁵⁷ Şemseddin Seker, "Mehmed Âkif ve Sultan Abdülhamid", *Kültür, Sanat Araştırma Dergisi*, Ocak 2006, 2. 67’den aktaran Armağan, *a.g.e.*, 299.

Abdülhamid'e karşı eleştirilerinde daha ihtiyatlı olan Bediüzzaman Said Nursi, geçmişte Abdülhamid karşıtlarının sert muhalefetlerine ve taraftarlarının aşırı yüceltmelerine karşı gerçekçi duruşunu şu şekilde dile getirir: “Hükümete hücum edenlerden bazıları ‘Haydo, Haydo’ derlerdi; bazıları da ‘Haydar Ağa’, ‘Haydar Ağa’ derlerdi; ben ‘Haydar’ derdim, şimdi de Haydar diyorum. Bu böyle biline.”²⁵⁸

Said Nursi, dönemin İslamcı aydınları gibi Abdülhamid'in istibdatına karşı çıkarken daha sonraki İttihat Terakki'nin daha şiddetli istibdatına ve Cumhuriyet dönemlerinde yaşadığı baskı, hapis ve sürgünlerin ardından Abdülhamid dönemini ‘zayıf ve ismi bir istibdat’ olarak değerlendirir: “*Eski Said, bazı dâhi siyasi insanlar ve hârika ediplerin hissettikleri gibi, çok dehşetli bir istibdadı hissedip ona karşı cephe almıştı. O hiss-i kablelvuku tâbir ve te'vile muhtaçken bilmeyerek resmî zayıf ve ismi bir istibdat görüp ona karşı hücum gösteriyorlardı. Hâlbuki onlara dehşet veren, çok zaman sonra gelecek olan istibdatların zayıf bir gölgesini asıl zannederek öyle davranmışlardır, öyle beyan etmişlerdir. Maksat doğru, hedef hata. İşte Eski Said de, eski zamanda böyle acib bir istibdatı hissetmiş. Bâzı asarında ona hücum ile beyanatı var. O müthiş istibdat-ı acibeye karşı meşruta-i meşrûayı bir vasıta-i necat görüyordu. Ve hürriyet-i şer'iyye, Kur'an'ın ahkâmı dairesindeki meşveretle musibeti defeder diye düşünüp öyle çalışmış.*”²⁵⁹

İttihatçıların Abdülhamid aleyhindeki çabalarını bir hürriyet mücadelesi olarak değil, daha sıkı bir istibdat düzeni kurmak amacıyla geliştirildiğini ifade eder: “İstibdat ve tahakküm, cehalet cihetiyle şimdi hüküm-fermadır. Güya istibdat ve hafiyelik tenâsuh etmiş ve Abdülhamid'den istirdad-ı hürriyet değilmiş. Belki hafif ve az istibdadı, şiddetli ve kesretli yapmış.”²⁶⁰ Geçmişteki hafif istibdata karşı çıkmasından duyduğu pişmanlığı dile getirirken kendisini suçlar “Keçeli Said, sen şefkatli bir padişaha müstebit diye itiraz etmiştin. Onun cezası olarak şu dehşetli istibdatın cezasını çek.”²⁶¹

Abdülhamid'in hal' fetvasını yazan biri olarak öne çıkan Elmalılı Hamdi Efendi'nin de Abdülhamid hakkındaki düşüncelerinin sonraki dönemlerde değiştiğine tanık oluruz. Kemalist rejim tarafından idamla yargılanan ve ardından

²⁵⁸ Bediüzzaman Said Nursi, “Münazarat”, 140.

²⁵⁹ Bediüzzaman Said Nursi, *Kastamonu Lahikası*, İstanbul 1995, 46.

²⁶⁰ Bediüzzaman Said Nursi, *İçtimai Dersler*, İstanbul 2012, 175. (Divan-ı Harbi Örfi,)

²⁶¹ Abdülkadir Badıllı, *Mufassal Tarihçe-i Hayat*, İstanbul 1990, 184.

serbest bırakılan Elmalılı Hamdi, değişen koşulların ve zamanın ardından Abdülhamid'e dair düşüncelerinin değiştğine tanık oluruz. Kendisine Abdülhamid'in hal' edilmesini soran oğlu Muhtar Yazır'a "Cinayet, cinayet... bu iş bir cinayetti. Bunu bana bir daha sorma, sorma" demesi ve Muhtar Yazır'ın babasının defterinden naklettiği bilgilere göre; "Hayatımdaki en büyük hata, Sultan Hamid'in hal'ine karışmamdı."²⁶²

Elmalılı'nın Abdülhamid'e dair düşüncelerindeki değişime bir başka örnek de yakınlarından birinin Elmalılı Hamdi'ye, kendisine tahsis edilen maaşı niçin almadığını sorması üzerine verdiği cevapta dile getirilmiştir; "Ben o maaşı Sultan Abdülhamid Han zamanında hak ettim. Fakat o büyük sultana haksızlık yaptık. O maaş bana helâl olmaz."²⁶³ demesi geçmişin yeni bir muhasebesi olarak görülmelidir. Cumhuriyet döneminde idamla yargılanıp serbest bırakılmasının ardından çekildiği inziva hayatında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kendisine ısmarladığı tefsiri yazmakla meşgul olan Elmalılı, zaten pek heveslisi olmadığı politikadan tamamen uzaklaşmıştır.

İttihat Terakki içinde Abdülhamid'in istibdatına karşı mücadele etmiş olan Hüseyin Kazım Kadri'de anılarında Abdülhamid hakkındaki yanılığını şöyle ifade etmiştir: "10 Temmuz *İnkılâbı ve Netayici* isimli eserimde padişâhı 'müçtehid-i muhti' yani hataya düşen müçtehid tabiriyle tavsif etmiştim; bugün bazı içtihatlarında isabetli olduğunu kabul etmeye mecburuz."²⁶⁴ Abdülhamid'in tek bir kişiye dayanan istibdadının Meşrutiyet'in ardından birkaç kişiye geçmiş olmasından başka bir şeyin değişmediğini belirtir.²⁶⁵ "Abdülhamid halkın bir muhassala-i ahlakından başka bir şey değildi. Bütün fenalıkları Abdülhamid'e yüklemek ve onu, evet yalnız onu her şeyden mesul ve muateb görmek o zamanın bir modası hükmünde idi. Abdülhamid'in ancak kendine hayat verecek bir muhitte tesir edebileceğini kimse düşünemiyordu."²⁶⁶

²⁶² Çiğdem, a.g.m., 429.

²⁶³ Osmanoğlu, a.g.e., 2013

²⁶⁴ Hüseyin Kazım Kadri, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım* (Yay. Haz.: İsmail Kara), İstanbul 1991, 233-234.

²⁶⁵ Hüseyin Kazım Kadri, a.g.e., 241.

²⁶⁶ Şeyh Muhsini Fani (Hüseyin Kazım Kadri), *10 Temmuz İnkılabı*, Orhaniye 1326, 7-11'den aktaran Kara, *İslamcılar...*, 142.

Abdülhamid'in yönetim anlayışına birçok yönden muhalefet etmesine rağmen, değerlendirmelerinde hakkaniyetli davranmaya çalışan Said Halim Paşa, Abdülhamid'in dönemini genel olarak değerlendirirken daha müspet bir çerçevede şu dikkat çekici ifadeleri kullanır: *“İslam'ı çepeçevre sarmış olan uyusukluktan kurtarma başarısı Abdülhamid'e aittir. O, sonsuz bir sabır ve sanatkârane bir dikkat harcamıştır. Onun sayesinde, Türkiye'nin desteği ile ilk devirlerdeki birlik ve beraberliğe tekrar ulaşmaya doğru artarak ilerleyen bir tarzda İslam'ın siyasi uyanışı daha da belirgin hale gelmiştir. İctimaî, ahlakî ve entelektüel bir yeniden doğuş yönündeki yoğun ve heyecanlı bir arzu, siyasi bağımsızlık fikri ile birleşiyordu ki, bunun gerçekleşmesinin özellikle de İslam'ın yurdunun modern gereçlere daha çok uygun olarak donanmış olmasına bağlı olacağı anlaşılmıştı.”*²⁶⁷

İslamcıların, Abdülhamid'e dair yanlışlarını veya pişmanlıklarını değerlendirirken şu hususun göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz; pişmanlıklarını dile getiren gerek İslamcı aydınlar gerekse diğer aydınlar, Abdülhamid'i daha sonraki dönemlerle kıyaslayarak bazı sonuçlar çıkarmışlardır. İslamcıların önemli bir kısmı zamanında desteklemiş oldukları İttihat Terakki'nin Türkçülüğe ve laikliğe yönelmesinden sonra İttihat Terakki'yle ilişkilerini kesmişlerdir. Elmalılı Hamdi, Said Nursi, Mustafa Sabri ve Mehmed Akif gibi bazıları da Cumhuriyet döneminde ciddi bir baskı altında hayatlarını sürdürmek zorunda kalmışlardır. Mustafa Sabri ve Mehmed Akif gibi bazıları yurt dışına kaçmayı tercih ederken, Said Nursi ve Elmalılı Hamdi gibi bazıları ise kabuğuna çekilerek politikadan uzak durmak zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla İslamcıların Abdülhamid'e dair pişmanlıklarını dile getiren ifadeleri bir “ehven-i şer” olarak görmek kanaatimizce daha isabetli bir yaklaşım olur. İttihat Terakki'nin ardından gelen Cumhuriyet dönemi ise İslamcılığın politik söylemini tamamen kaybetmesine bağlı olarak İslamcılarının da görünür olmaktan uzaklaştığı bir dönem olmuştur.

²⁶⁷ Said Halim Paşa, *a.g.e.*, 405.

SONUÇ

XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkarak İslam dünyasında yayılan ve XX. yüzyılın başına kadar etkin bir ideolojik söylem olarak gelişen İslamcılık hareketi, sömürgeci batılı ülkelere, baskıcı Müslüman devlet yöneticilerine ve geleneksel İslam anlayışına ve hurafelere karşı toplumun bilinçlenmesini, uygarlığın maddi yönlerini sahiplenmeye çağırان bir hareket olarak birçok Müslüman ülkede taraftar buldu.

İngiliz sömürgesi olan Hindistan'da, ortaya çıkan İslamcılık hareketi, zamanla İslam dünyasının diğer bölgelerine yayıldı. Sömürgeciliğin İslam dünyasında yayılması ve bu sömürgeciliğe karşı koyacak siyasal ve askeri güçten yoksun olan İslam dünyasında toplumsal dayanışmayı amaçlayan, çağın bilimsel gelişmelerini önemseyen çabaların sonucunda gelişen İslamcılık hareketi, Müslümanlar arasında birlikteliği amaçlayan dini cemaatler ve tarikatların çabalarıyla gelişerek, Çin'den Rusya'ya, Hindistan'dan Afrika'ya kadar uzanan çok geniş bir coğrafyada etkili oldu.

Sultan Abdülaziz'in saltanatında, ilk kez dış politikada kullanılmaya başlanan İslamcılık düşüncesi, Tanzimat'la beraber Osmanlı'da gelişen modernleşme çabalarının sonucunda bir aydın hareketi olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlılar arasında da tartışılmıştır. Devletin dağılmasını engellemek amacıyla geliştirdikleri çözüm önerilerinde Osmanlıcılık fikri esas alınmakla birlikte, geliştirilen tezlerde İslam'ın, İslam kaynaklarının ve İslam tarihinde ortaya çıkan tarihsel tecrübelerin temel alınması İslamcılık düşüncesinin Osmanlı'daki kökenlerine dair kanaatleri güçlendirmiştir. II. Meşrutiyet dönemi İslamcılarının, Namık Kemal ve Ali Suavi'nin Meşrutiyet, Kanun-i Esasi, İttihad-ı İslam'a dair düşüncelerinin II. Meşrutiyet dönemi İslamcıları için önemli bir ilham kaynağı olarak görüldüğü ve bu düşünsel mirastan yararlandıkları bir gerçektir. Meşrutiyetin Osmanlı Devleti için ideal bir siyasi sistem olarak benimsenmesinde Yeni Osmanlıların ve Jöntürkler'in mirasına sahip çıkan İslamcılar, bu tezlerin toplumsal kabul görmesinde, dindar-muhafazakâr kesimlerde var olan kuşkuların giderilmesinde önemli bir işlev gördüler. İslamcılığın ideolojik bir aksiyon hareketine dönüşmesinde Cemaleddin Efgani'nin etkisi göz ardı edilmemelidir. Abdülhamid'in çağrısıyla iki kez İstanbul'a gelen Efgani, İslam'ı Batı

emperyalizminin İslam dünyasında yayılmasını engelleyici bir ideolojik reaksiyon hareketine dönüştürmek istemiş ve bu yönüyle İslamcılarını etkilemiştir. Şii Müslümanları Osmanlı hilafeti egemenliğinde birleştirme düşüncesinde olan Abdülhamid'in Efgani'den bu yönde yararlanma isteği, Efgani'nin bazı gizli bağlantıları ve kuşkulu eğilimlerinden dolayı gerçekleşme imkânı bulamadı. Ancak Mehmet Akif, Said Nursi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet ve Elmalılı Hamdi gibi İslamcılarının düşüncelerinde Efgani etkisini görmek mümkündür.

Sultan Abdülhamid'in saltanatının son yıllarında daha açık bir şekilde gündeme getirilen ve savunulan İslamcılık düşüncesinin, özellikle Balkanlar'da gelişen ulusçu ayaklanmalar, İngilizlerin Arap topraklarında yaymaya çalıştıkları 'Arap hilafeti' düşüncesinin olası sonuçlarını engellemeye dönük bir politika olarak gündeme getirildi.

İslamcılık hareketi, değişen dünyaya, İslam'ın ve Müslümanların, asli kaynaklarına dönerek nasıl katılabileceğine dair geliştirilen fikirleri içerir. İslamcılarının çokça üzerinde durduğu 'sey-i huruşanın ahengine' katılarak uygar toplumların seviyesine erişmeyi amaçlamıştır. Modernleşen dünyanın ortaya çıkardığı sorunların çözümünde İslam'ı belirleyici kılma arayışı ve bir ideolojik fikir akımı olarak güçlenen İslamcılık akımı, Osmanlı Devleti'nin dağılmasını engelleyecek bir fikir hareketi olarak önem kazanmıştır.

İslamcılarının, II. Meşrutiyetin siyasal hayatında öne çıkan problemlerin çözümü için geliştirdikleri fikirlerde esas aldıkları kaynaklar, İslam tarihinin uzun geleneği içerisinde ortaya çıkan tecrübelerden ziyade 'asli kaynaklar' olarak değerlendirdikleri "asr-ı saadet" dönemidir. Bu yönüyle selefi eğilimler de taşıyan bu dönem İslamcılığı için gelenek ve tarihsel tecrübe hurafelerle bozulduğu için 'çağın idrakine' hitap etme imkânı kalmamıştır. Dolayısıyla İslam'ın gelişmeye, uygarlaşmaya, bilim ve teknolojiye, rasyonel çözümler üretmeye uygun bir şekilde yeniden yorumlanmasının zaruretine ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacın en somut olarak dile getirildiği alan 'ideal bir yönetim biçimi' olarak savundukları meşrutiyet düşüncesidir. Meşrutiyet, Kanun-i Esasi, hilafet, istibdat gibi konularda geleneksel anlayıştan büyük ölçüde koparak, Avrupa'da gelişen Meşrutiyet yönetimlerinin etkisiyle İslam'ı batılı kavramlarla yeniden yorumlama gayreti içinde olmuşlardır. Bu

kavramları ‘İslamileştirirken’, bir yandan dindar muhafazakâr halk tabanındaki tepkileri azaltmak, diğer taraftan yenilik karşıtlarını yeni süreci sahiplenmeye veya pasifize etmeyi hedeflemişlerdir. İslamcıların ısrarla üzerinde durdukları “meşrutiyet-i meşrua” vurgusunun arkasında yatan kaygı, Meşrutiyetin dindar-muhafazakâr kesimlerce benimsenmesini sağlamanın yanında, İslamcıların işbirliği yaptıkları ve pozitivist-laik eğilimli İttihatçılarla ortak bir payda oluşturma çabalarının da etkisi yadsınamaz. Batılı fikir akımlarının etkisinde kalmış olan İttihatçı aydınların, İslam’a dair batıda oluşan olumsuz kaygıları kısmen sahiplendikleri dikkate alındığında İslamcıların, gerici bir yaftalamaya maruz kalmamak amacıyla İslam’ın modern bilime, çağdaşlaşmaya, kalkınmaya karşı olmadığı, akılcılığı esas alan bir siyasal-toplumsal örgütlenmeden yana olduğuna vurgu yapılmıştır.

II. Abdülhamid, gerek yetişme koşulları, gerek çevresinin olumsuz yönlendirmelerinin etkisiyle oluşan “evhamlı” kişiliği, devlet yönetimine bazı şahsi prensipler geliştirerek bakmasına neden olmuştur. Erken yaşta annesini kaybetmesi, babası Sultan Abdülmecit tarafından ihmal edilmesi gibi yetişme koşulları, içine kapanık ve çevresinden sürekli kuşkulanan bir kişilik yapısına neden olmuştur. Amcası Abdülaziz’in tahtan indirilmesine tanıklık etmesi, ardından kardeşi V.Murad’ın akıl yetersizliğinden tahttan indirilmesi, bir kaç kez darbe girişiminde bulunulması ve uğradığı suikast girişimi sonraki yıllarda etkisinden kurtulamadığı olaylardır. Ayrıca Abdülhamid, Batının İslam dünyası üzerinde hâkimiyet kurmaya çalıştığı, birçok İslam devletini sömürgeleştirdiği bir dönemde Osmanlı tahtına oturarak bu uluslararası baskıyla uğraşmak zorunda kalmıştır. Balkanlarda başlayan milliyetçi ayaklanmalar, Rusya’nın Balkanlar ve Boğazlar üzerinde yayılmacı emelleri, İngiltere’nin Doğu Akdeniz’de yayılma siyaseti ve bu siyasetin bir aracı olarak Arap coğrafyasında kışkırtmaya çalıştığı Arap milliyetçiliği ve ‘Arap hilafeti’ düşüncesi ve Fransa’nın Kuzey Afrika’daki yayılmacı politikalarıyla mücadele etmek zorunda kalmıştır. Abdülhamid’in bu baskılara karşı İttihad-ı İslam ve halifelik düşüncesini canlandırarak karşı koyma çabası içerisine girdiği görülür. Ayrıca bu dönemde Almanya ile geliştirmeye çalıştığı ittifakın da bu amaca dönük olduğu söylenebilir.

Abdülhamd'in yönetimi şahsileştirmesi, devlet merkezini Bab-ı Ali'den Yıldız Sarayı'na taşınması, yönetimde 'istibdat'ı çağrıştıran uygulamalara yer vermesi, basın üzerinde kurduğu sansür, hafiyeye ve jurnal teşkilatıyla toplum üzerinde sıkı bir denetim kurma çabası toplumun farklı kesimlerinde yönetime karşı hoşnutsuzluğa neden oldu. 1876 Anayasasının yeniden ilan edilmesi ve Meşrutiyet'in ilanı için gizli bir şekilde örgütlenmiş olan İttihat Terakki Cemiyeti bu koşullarda ortaya çıktı. Ordu ve Tıbbiye öğrencileri arasında destek bulan bu cemiyet Osmanlı'nın modern eğitim kurumlarında Batılı fikir akımlarından etkilenerek Meşrutiyet'in ilanı için Abdülhamid üzerinde baskı kurmaya ve basın yoluyla kamuoyu desteği yaratmaya çalıştılar. İttihat Terakki'nin, II. Abdülhamid'e karşı gelişen muhalefeti güçlendirmek amacıyla toplumun en etkili kesimi olan ulema ve medreselilerden yararlanma düşüncesi, İttihatçıları İslamcılarla işbirliği yapmaya götürmüştür. İttihatçılar bu işbirliği sayesinde muhalefetlerine dini bir meşruiyet kazandıracakları gibi Meşrutiyete karşı çıkma potansiyeli güçlü olan ulema ve medrese öğrencilerini bu sürecin bir parçası haline getireceklerdi. İslamcı kesimin bu işbirliğinden beklentileri vardı. Osmanlı'daki batılılaşma hareketleriyle beraber açılan modern okullar, giderek medresenin etkinlik alanını daraltarak, ulema sınıfının gücünü zayıflatmıştı. Modern okul mezunlarının devlet kadrolarında yükselmelerine karşılık, medreseler kaderlerine terk edilerek çürümeye bırakılmıştır. Abdülhamid'in medrese ve ulema sınıfına duyduğu güvensizlik, ulema sınıfını temsil eden İslamcıların İttihat Terakki'yle işbirliği yaparak tekrar eski güçlerine kavuşma arzusunun bir sonucudur. Ayrıca batılılaşma ile beraber devletin dini karakterini giderek kaybetmesi, İslamcıları daha aktif bir hareketin içerisinde yer almaya zorlamıştır.

İslamcıların Abdülhamid'e karşı yürüttükleri muhalefeti meşrulaştırmak amacıyla bazı dini kaynakları kullanmışlardır. Bu kaynakların bazıları farklı bağlamlarda kullanılmış ve anlaşılabilir olsa da İslamcılar ihtiyaçları doğrultusunda bunlara yeni anlamlar vermişlerdir. Abdülhamid'in yönetimini istibdat olarak değerlendirerek bu yönetimin İslam'ın esaslarına ve Hz. Peygamber'in ve dört halife dönemindeki uygulamalara ters olduğunu iddia etmişlerdir. İslam tarihinin tarihsel tecrübesinde oluşan ve bir geleneğe dönüşmüş olan 'istibdat' anlayışını red ederek bu konuda selefi bir yaklaşım içerisinde oldular.

İslamcılar, Abdülhamid'in basın üzerindeki denetimini, hafiye jurnal sistemini, saraydaki yaşantısını, servetini, halktan kopuk bir yaşam sürmesini eleştirerek muhalif bir tavır ortaya koymuşlardır. Abdülhamid'e karşı muhalefet eden İslamcılar, Meşrutiyet'in ilanından sonra yönetimi eline alan İttihat Terakki'ye bir süre destek verdiler. Ancak İttihat Terakki'nin yönetim konusundaki tecrübesizliği ve artan sorunlar ülke yönetiminde ciddi huzursuzluklara yol açınca İslamcıların önemli bir kısmı İttihatçılarla yollarını ayırmak zorunda kalmıştır. İttihat Terakki'nin kötü iktidarı bazı İslamcıların Abdülhamid dönemini farklı bir gözle değerlendirerek pişmanlıklarını dile getirmelerine yol açmıştır. Ancak bu pişmanlığın 'devr-i sabık'ı tamamen onaylama şeklinde anlaşılması gerektiği, Abdülhamid sonrasında İslamcı aydınların uğradığı baskı ve dışlanmanın sonucu olarak dile getirildiğini söylemek daha isabetli bir yaklaşımdır.

KAYNAKLAR

- ABDURRAHMAN ŞEREF EFENDİ, *Tarih Musahabeleri* (Sad.: Enver Koray), Ankara 1985.
- AĞIRMAN, Ferhat, *Yaşadığı Dönemdeki Fikirler Işığında Said Halim Paşa ve Düşünceleri* (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2007.
- AHMAD, Feroz, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye* (Çev.: Sedat Cem Karadeli), İstanbul 2007.
- AHMED, Yakoob, “Sultan Abdülhamid Karşıtı Ulema”, *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi* (Ed.: Fahrettin Gün- Halil İbrahim Erbay), İstanbul 2017, 332-351.
- AHMET MİTHAT EFENDİ, *Üss-i İnkılâp* (Yay. Haz.: Tahir Galip Seratlı), İstanbul 2005, II.
- AKSAN, Virginia H.-Daniel Goffman (Ed.) “Küçülen Osmanlı Dünyasında Askeri Reform ve Sınırları 1800-1840” *Erken Modern Osmanlılar* (Terc.: Onur Güneş Ayas), İstanbul 2011.
- AKŞİN, Sina, *31 Mart Olayı*, Ankara 2015.
-, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Ankara 2001.
- ALİ CEVAT BEY, *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi*, (Yay. Haz.: Faik Reşit Unat), Ankara 1985.
- ALKAN, Necmettin, *II. Abdülhamid ve Jön Türkler*, İstanbul 2009.
- ALKAN, Ahmet Turan, *Sıradışı Bir Jöntürk Ubeydullah Efendi'nin Amerika Hatıraları*, İstanbul 1997.
- ARI, Mehmet Salih, “Halid el-Bağdâdî’de Hz. Peygamber (s.a.s.) İle Ashab Sevgisi ve Tasavvuru” *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22/2012, 112-132.
- ARMAĞAN, Mustafa, *Abdülhamid’in Kurtlarla Dansı*, İstanbul 2007.
- ARMAOĞLU, Fahir, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*, Ankara 1997.
- AVŞAR, B. Zakir, “Siyasal İletişim Bağlamında Bir Biyografi Çalışması: Mehmet Akif Ersoy” (gazi.edu.tr/posts/download?id=13460) 4. (Erişim: 12.02.2016).
- AYVAZOĞLU, Beşir, “Devr-i Dil-Ârâ-yı Hürriyet’te Edebî Ortam”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XIII-25 (2008/25) 1-36.
- AL-AZMEH, Azizi, *İslamlar ve Moderniteler* (Çev.: Elçin Gen), İstanbul 2014.
- BABANZADE Ahmed Naim, *İslam’da Dava-yı Kavmiyet*, (Yay. Haz.: Bedirhan İpek), İstanbul 2013.
- BADILLI, Abdülkadir, *Mufassal Tarihçe-i Hayat*, İstanbul 1990.
- BAGADER, Ebubekir (Ed.), *Modern Çağ’da Ulema* (Çev.: Osman Bayraktar), İstanbul 1991.

- BEİN, Amit, *Osmanlı Uleması ve Türkiye Cumhuriyeti, Değişimin Failleri ve Geleneğin Muhafızları* (Terc.:Bülent Üçpunar), İstanbul 2013.
- BERKES, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul 2002.
- BİĞİYEYEV, Musa Carullah, *Evreysel Kurtuluş* (Sad.: Hikmet Akpur), İstanbul 1991.
- BOSTAN, M. Hanefi, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa*, İstanbul 1992.
- BOYACIOĞLU, Ramazan, “Beyanü’l-Hak’ta Siyaset ve Medreseler”, <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/214.pdf> (Erişim tarihi 08.10.2017)
- BOZDAĞ, İsmet, *Sultan Abdülhamid’in Hatıra Defteri*, İstanbul 1992.
- BRUİNESSEN, Martin Van, “Mevlana Halid: “Bir Sünni Milliyetçisi” (Söyleşi: Fırat Aydıncaya, Çev.: Şenol Tokman), *Kürt Tarihi*, 30-2017, 10-15.
- BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, *Çağdaş İslamî Akımlar*, İstanbul 2016.
- BUZPINAR, Ş.Tufan, “II.Abdülhamit Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalefetin Ortaya Çıkışı:1877-1882”, *Hilafet Risaleleri* (Haz.: İsmail Kara), İstanbul 2002, 37-61.
- CİRİT, Hasan, “Vaaz” *DİA*, İstanbul 2012, XXXXII, 404-407.
- ÇETİNSAYA, Gökhan, “İslami Vatansızlıktan İslam Siyasetine”, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* (Ed.: Mehmet Ö. Alkan), İstanbul 2001, 265-272.
- , “II. Abdülhamid Döneminde Kuzey Irak’ta Tarikat, Aşiret ve Siyaset”, *Divan Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, 1992/2 İstanbul 153-168.
- ÇİĞDEM, Ahmet, “İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, VI, 26-33.
- DEMİREL, Fatmagül, *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*, İstanbul 2007.
- DEMİROĞLU, Faiz, *Abdülhamid’e Verilen Jurnaller*, İstanbul 1955.
- DEMİRPOLAT, Anzavur-Gürsoy Akça, “Osmanlı Toplumunda Devlet ve Ulema”, *Ekev Akademi Dergisi*, 38, İstanbul 2009, 1-10.
- DERİNGİL, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II.Abdülhamid Dönemi (1876-1909)* (Çev.: Gül Çağalı Güven), İstanbul 2002.
- DURUKAN, Kaan, “Prens Sabahaddin ve İlm-i İçtima Türk Liberalizminin Kökenleri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul 2001, 143-155.
- DÜZDAĞ, M. Ertuğrul, *Mehmed Akif Ersoy*, Ankara 1996.
- , *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar I*, İstanbul 1989.
- , *Mehmed Akif Hakkında Araştırmalar II*, İstanbul 2014.
- EBU MANNEH, Butros, “Sultan Abdülhamid II ve Şeyh Ebü’l-Hüda es- Sayyadî” (Çev. İrfan Gündüz), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7-8-9-10, İstanbul 1995, 375-405.
- EDİP, Eşref, *Mehmed Akif Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, (Haz.: Fahrettin Gün), İstanbul 2010.

EKİCİ, M. Zeki, *II. Meşrutiyet Devri Fikir Adamı Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi Hayatı ve Eserleri* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1997.

ELİAÇIK, Muhittin, "Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nin II. Abdülhamid Döneminde Muzır Neşriyat Sayılması", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 3, İstanbul 2015, 47-62.

EMİN, Osman, "Cemaleddin Afgani", (Çev.: Kerim Urtekin), *İslam Düşüncesi Tarihi* (Ed.:M. Muhammed Şerif), İstanbul 1991, IV, 284.

ERASLAN, Cezmi, *II. Abdülhamid Devrinde Osmanlı Devleti'nin İslam Birliği Siyaseti* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1991, 37.

ERİŞİRGİL, Emin, *İslamcı Bir Şairin Romanı*, (Yay. Haz.: Aykut Kazancıgil, Cem Alpar), Ankara 1986.

ERSOY, Mehmed Akif, *Safahat* (Yay. Haz.: M.Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 2011.

....., *Tefsir Yazıları ve Vaazlar* (Haz.: M. Ertuğrul Düzdağ), Ankara 2013.

ERTEKİN, Ferdi, *Geç Dönem Osmanlı Düşüncesinde Muhafazakâr Yenileşme Arayışları (1878-1918) Ahmed Cevdet Paşa, Babanzade Ahmed Naim, Elmalılı Hamdi Yazır* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2014.

FLETCHER, Joseph "Çin'de İslam Tarikatları", *İslam Dünyasında Tarikatlar* (Yay.: Alexandr Popoviç-Gilles Veinstein), (Terc.: Osman Türer), İstanbul 2004, 23-49.

HANİOĞLU, Şükrü, "Baticılık", *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 1985, V, 1382-1393

....., "Türkçülük", *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 1985, V, 1394-1399

-----, "Osmanlıcılık", *Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, V, 1389.

HANSU, Hüseyin, *Babanzade Ahmet Naim*, İstanbul 2007.

GÜLEÇYÜZ, Kazım (Der.), *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, İstanbul 1995.

HAYDAROĞLU, İlknur, "II. Abdülhamid'in Hafiye Teşkilatı hakkında Bir Risale", *Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, Ankara 1996, XVII-28, 109-133.

HEYD, Uriel, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* (Çev.:Kadir Günay), Ankara 2002,

HOURANİ, A., U. Heyd v.dğr, *İslam Dünyası ve Batılılaşma* (Terc.: Bahattin Aydın), İstanbul 1997.

HÜSEYİN KÂZİM KADRİ, *Meşrutiyet'ten Cuhuriyet'e Hatıralarım* (Yay. Haz.: İsmail Kara), İstanbul 1991.

GEORGEON, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)* (Çev.:Alev Er), İstanbul 1999.

- , *Sultan Abdülhamid* (Çev.: Ali Berktaş), İstanbul 2016,
- GÜVEN, Mustafa, “Emalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh’a Yöneltilmiş Eleştiriler – Fil Sûresi Örneği”, *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 19 Sayı: 61 (Kış 2015)
- İNALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)* (Çev.: Ruşen Sezer), İstanbul 2003.
- İNAYET, Hamid, *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce* (Terc.: Yusuf Ziya), İstanbul 1995.
- İPŞİRLİ, Mehmet, “İlmiye” *DİA*, yıl: 2000, cilt: 22, sayfa: 141-145
- İTZKOWİTZ, Norman, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslami Gelenek* (Terc.: İsmet Özel), İstanbul 1997.
- OCAK, Ahmet Yaşar, “II. Abdülhamid Dönemi İslamcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslamı’na Genel Bir Bakış denemesi”, *Sultan Abdülhamid ve Devri Semineri*, İstanbul 1994, 107-123.
- OKAY, M. Orhan, *Mehmed Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara 1998.
- OKAY, M. Orhan-M. Ertuğrul Düzdağ, “Mehmed Akif Ersoy”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 432-439.
- ÖLMEZ, Adem, “II. Abdülhamid ve Mevlevilik”, *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri*, Şanlıurfa 2007.
- ÖZEL, Mustafa (Der.), *Tarih Risaleleri*, İstanbul 1995.
- ÖZBEK, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyal Devlet Siyaset, İktidar ve Meşruyet 1876-1914*, İstanbul 2004.
- , “İkinci Meşrutiyet İstanbul’unda Tatar İslamcıları: Te’ârûf-i Müslimîn Dergisi”, *Müteferrika*, 2002, 21, 45-67.
- ÖZCAN, Azmi, “İngiltere’de Hilafet Tartışmaları 1873-1909” *Hilafet Risaleleri* (Haz.: İsmail Kara), İstanbul 2002.
- ÖZERVARLI, M. Sait, “Muhammed Abduh”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, 482-487.
- ÖZÖN, Mustafa Nihat, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul 1997.
- ÖZYÜKSEL, Murat, *Hicaz Demiryolu*, İstanbul 2000.
- KABACALI, Alpay, Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Sansür, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, III, 607-616.
- KARA, Mustafa, “Muhibban”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 34-35.
- , “Cerîde-i Sûfiyye”, *DİA*, Ankara 1993, VII, 410.
- KARA, İsmail, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İstanbul 1994.
- , *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I-II*, İstanbul 1986-1989.
- , *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe*, İstanbul 2017.
- , “Üç Devir, Üç Elmalılı Hamdi”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2015.

-, “Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak”, *Divan İlmi Araştırmalar* İstanbul 1998/1, 4, 1-25.
-, “Ulema–Siyaset İlişkilerine Dair Metinler – II Ey Ulema! Bizim Gibi Konuş!”, *Divan İlmi Araştırmalar*, İstanbul 1998/2, 65-134.
-, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri”, *Modern Siyasal Düşünceler İslamcılık* (Ed.: Tanıl Bora-Murat Gültekingil), İstanbul 2005, VI, 34-47.
- KARACA, Alaattin , “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye’de Sanat/Edebiyat ve Siyasal İktidar”, *Hece Hayat Edebiyat Siyaset*, Özel Sayı:8, (90/91/92) Ankara, 2004, 196-208.
- KARADEMİR, Nihat, *Sultan Abdülhamid ve Kürtler*, İstanbul 2016, 399-400.
- KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1995, VI.
- KARAMAN, Hayreddin, *İslami Hareket Öncüleri*, İstanbul 2014, I-IV.
- , “Cemaleddin Efgani”, *DİA*, Ankara 1993, VII, 456- 466.
- KARPAT, Kemal H., *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma* (Çev.: Dilek Özdemir), Ankara 2006.
-, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller*, İstanbul 1996.
- , *İslam’ın Siyasallaşması* (Çev.: Şiar Yalçın), İstanbul 2017.
- , “Türköne’nin C. Afgani Değerlendirmesi” *Bilgi ve Hikmet Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi*, İstanbul 1993/3, 174.
- KARATAŞ, Cengiz, “Safahat’ta Meşrutiyet’in ‘Gölgeler’ine Dair” *Mehmet Akif ve Gölgeler*, Ankara, 2014, 52-64.
- KAYA, Kemal, *Mustafa Sabri Efendi Hayatı ve Siyasi Görüşleri* (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 1996.
- KAYALI, Hasan, *Jöntürkler ve Araplar Osmanlıcılık Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık (1908-1918)* (Çev.:Türkan Yöney), İstanbul 1998.
-, “Arapların 1908 Meşrutiyet Tecrübesi”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XIII-24, İstanbul 2008/1, 31-45.
- KEDDİE, Nikki, *Cemaleddin Efgani Siyasi Hayatı*, (Çev.: Alaeddin Yalçınkaya), İstanbul 1997.
- KILIÇ, Recep, “Babanzade Ahmed Naim’in Felsefi Görüşleri” 38 <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/781/10028.pdf> (Erişim Tarihi: 28.12.2017)
- KOCABAŞOĞLU, Uygur, *“Hürriyet”i Beklerken, İkinci Meşrutiyet Basını*, İstanbul 2010.
- KOÇAK, Cemil, *II.Abdülhamid’in Mirası*, İstanbul 1990.
- KOLOĞLU, Orhan, *Abdülhamid Gerçeği*, İstanbul 1987.
- , *1908 Basın Patlaması*, İstanbul 2005.
- , “II. Abdülhamid’in Basın Karşısındaki Açmazı”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, I, 82.

- KONYALI MEHMET ZEYNELABİDİN EFENDİ, *İslamiyet ve Meşrutiyet* (Sad.: Ahmet Atalay), Konya 1999.
- KÖKSAL, Asım Cüneyd, “Siyaset ve Hukuk Arasında Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Fıkıh Düşüncesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), 49-79.
- KUDRET, Cevdet, *Abdülhamid Devrinde Sansür*, İstanbul 1977.
- KUNTAY, Mithat Cemal, *Mehmed Akif*, İstanbul 2012.
- KURAN, Ercüment, *Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Ankara 1997.
- KUREŞİ, İştıyak Hüseyin, “İslam Toplumunda Ulemanın Konumu” *Modern Çağ’da Ulema* (Ed.: Ebubekir Bagader), (Çev.: Osman Bayraktar), İstanbul 1991.
- KÜÇÜK, Hülya, *II. Abdülhamid Dönemi Pan-İslamist Hareketler* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1996.
- LEWIS, Bernard, *Modern Türkiye’nin Doğuşu* (Çev.: Metin Kıratlı), Ankara 1988.
- , *İslam’ın Siyasal Söylemi* (Terc.: Fatih Taşar), Kayseri 1992.
- LEVY, Avigdor, “Osmanlı Ulemâsı ve Sultan II.Mahmud’un Askeri İslahatı” *Modern Çağda Ulema* (ed.: Ebubekir Bagader, Çev.: Osman Bayraktar), İstanbul 1991, 29-61.
- MARDİN, Şerif, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, (Çev.: Metin Çulhaoğlu), İstanbul 1992.
- , *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul 1992.
- , *Türk Modernleşmesi* (Der.: Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder), İstanbul 1997,
- , *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul 1994.
- , *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (Çev: Mümtaz’er Türköne/Fahri Unan/İrfan Erdoğan), İstanbul 1998.
- MARTİN, B.G., *Sömürgeciliğe Karşı Afrikada Sufi Direniş* (Terc.: Fatih Tatlılıoğlu), İstanbul 1988.
- MASTERS, Bruce, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Arapları 1519-1918 Sosyal ve Kültürel Bir Tarih* (Terc.: Feray Coşkun), İstanbul 2017.
- MERAD, Ali, *Çağdaş İslam*, (Çev.: Cüneyt Akalın), İstanbul 1993.
- MEVLANZADE RIFAT, *31 Mart Bir İhtilalin Hikayesi* (Sad.: Berire Ülgenci), İstanbul 1996.
- MUALLİM MEHMED CEVDET, *Müderriş Babanzâde Ahmed Naim* (Haz.: Fahrettin Gün), İstanbul 2016.
- MUSTAFA, Nevin A., *İslam Siyasal Düşüncesinde Muhalefet* (Terc.: Vecdi Akyüz), İstanbul 1990.
- MUSTAFA SABRİ EFENDİ, *Hilafetin İlgasının Arka Planı* (Terc.: Oktay Yılmaz), İstanbul 2016.

-----, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye (Transkrip: Sibel Dericioğlu)*, İstanbul 1998.

-----, “Beyanu'l-hak'ın Mesleği”, *Beyanü'l-Hak, I-1*, (9 Ramazan 1326) 5Ekim 1908,

-----, “Menkıbelerimiz ve Ayıplarımız”, *Beyanü'l-Hak, II-30*, 8 Haziran 1909.

MÜFTÜOĞLU, Mustafa, *Her Yönüyle Sultan İkinci Abdülhamid*, İstanbul 1985.

PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*, İstanbul 1983.

REYHAN, Cenk, “Prens Sabahaddin”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, İstanbul 2001, 146-151.

RİEDLER, Florian, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Muhalefet ve Meşrutiyet Siyasi Kültür ve Komplolar* (Çev.: Azize F. Çakır), İstanbul 2012.

SAİD HALİM PAŞA, *Buhranlarımız ve Son Eserleri* (Haz.: M. Ertuğrul Düzdag), İstanbul 2015.

SAİD-İ NURSİ, Bediüzzaman, *İçtimai Dersler*, İstanbul 2012.

-----, *Kastamonu Lahikası*, İstanbul 1995.

-----, *Mektubat*, İstanbul 1992.

SAKAOĞLU, Necdet, “19.yy’da Şeyhülislamlık”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, I, 263-270.

SARIKAYA, Yaşar, “II. Meşrutiyet ve Medreseler: Geleneksel Bir Kurumun Modernleşme Sürecinde Var Olma Mücadelesi”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, İstanbul 2008, XIII-25, 37-73.

SEVERCAN, Şerafettin, “Evrensel Hilafetten Milli Hilafete Elmalılı M. Hamdi Yazır”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 2015, 393-415.

SHAW, J. Stanford-Shaw-Ezel Kural, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye II*, İstanbul 1983.

SULTAN ABDÜLHAMİD HAN, *Devlet ve Memleket Görüşlerim I-II* (Haz.: Atilla Çetin), İstanbul, 2016.

SULTAN ABDÜLHAMİD, *Siyasi Hatıratım*, İstanbul 1987.

SUNGU, İhsan, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat*, İstanbul 1999, II, 777-857.

ŞAHİNER, Necmeddin, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, İstanbul 2004.

ŞEHBENDERZADE Filibeli Ahmed Hilmi, *Yirminci Asırda Âlem-i İslam ve Avrupa Siyaseti*, (Haz.: Bedri Mermutlu), İstanbul 2014.

-----, *Senûsiler ve Sultan Abdülhamid* (Haz.: İsmail Cömert), İstanbul 1992.

-----, *İslam Tarihi* (Notlar ve edisyon: Cem Zorlu), İstanbul 2004.

-,“Hangi Felsefî Ekolü Kabul Etmeliyiz?”, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e İslam Düşüncesinde Arayışlar* (Yay. Haz.: İlyas Çelebi-Ziya Yılmaz), İstanbul 1999, 1-24.
-, *Hikmet Yazıları* (Haz.:Ahmet Koçak), İstanbul 2009.
-, *Muhalefetin İflası* (Notlarla Sad.: Ahmet Eryüksel), İstanbul 1991.
- ŞENÖZEN, Vasfî, *Osmanoğulları’nın Varlıkları ve II. Abdülhamid’in Emlaki*, Ankara 1982.
- ŞERİF, M. Muhammed (Ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul 1991, IV.
- TAHSİN PAŞA, *Yıldız Hatıraları* (Yay. Haz.: Ahmet Zeki İzgöer), İstanbul 2015.
- TANÖR, Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul 1999.
- TEKİN, Mustafa, “Dönemin İslamcılarının II. Abdülhamid’e Bakışı, *Birey ve Toplum*, İstanbul 2011, I-1, 41-60.
- TOKU, Neşet, “Bir Siyasi İdeal Olarak Meşrutiyet-i Meşrua ve İttihad-ı İslam”, *Münazarat Sempozyumu I: Milliyet Fikri ve Kürt Meselesi* (içinde), Ankara 2013, 171-186.
- TOPÇU, Nurettin, *Mehmet Akif*, (Yay. Haz.: Ezel Erverdi, İsmail Kara), İstanbul 1998.
- TUNAYA, Tarık Zafer, *Hürriyetin İlanı*, İstanbul 1996.
- , *Türkiye’de Siyasal Partiler*, İstanbul 1988, I.
- TÜRKÖNE, Mümtaz’er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 1994.
- , “İslamcılık”, *DİA*, Ankara 2001, XXIII, 60.
- UÇMAN, Abdullah, “Mehmet Akif ve Milli Mücadele” *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy’*, İstanbul 1986.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara 1988.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1994.
- , ” Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, *Tanzimat*, İstanbul 1999, II, 762.
- ÜNSAL, Fatma Bostan, “Mehmet Akif Ersoy”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık*, İstanbul 2005, VI, 72-89.
- VAROL, Muharrem, “Yıldız Sarayı’nın Tekkeleri ve II.Abdülhamid’in Tarikat Siyaseti”, *II.Abdülhamid Modernleşme Sürecinde İstanbul* (Ed.: Coşkun Yılmaz), İstanbul 2011.
- WELD, Mary, *Bediüzzaman Said Nursi Entelektüel Biyografisi*, (Çev.: Celil Taşkın), İstanbul 2011.
- YAHYA KEMAL, *Siyasi ve Edebi Portreler*, İstanbul 2014.
- YALÇIN, Hüseyin Cahit, *Siyasal Anılar*, İstanbul 2000.

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, (Haz.: A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya), İstanbul 2011.

YETİŞ, Kazım, *Mehmet Akif 'in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler*, Ankara 1992.

YILDIRIM, Ramazan, *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, İstanbul 2004.

YILDIRIM, Ramazan, "Mehmet Akif'in İslam Tasavvuru", *Vefatının 75. Yılı Anısına Mehmet Akif Ersoy*, Ankara 2013, 41-57.

YILMAZ, Murat, "Mehmet Akif Ersoy" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, İstanbul, 2006, V, 323-325.

YÜCESOY, Hayrettin, "Allah'ın Halifesi ve Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet" *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XII, 22 (2007/1), 87-106.

Sürelî Yayınlar

Beyan'ül-Hak, I-IV. İstanbul 1324-1325.

Sebilürreşad, VIII-201, 26 Recep 1330 (11 Temmuz 1912)

Sırâtımüstakim, I-IV, (Proje Yürütücüsü M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 2012-2015.

Volkan Gazetesi, (Haz.: M. Ertuğrul Düzdağ Tam ve Aynen Metin Neşri), İstanbul 1992.